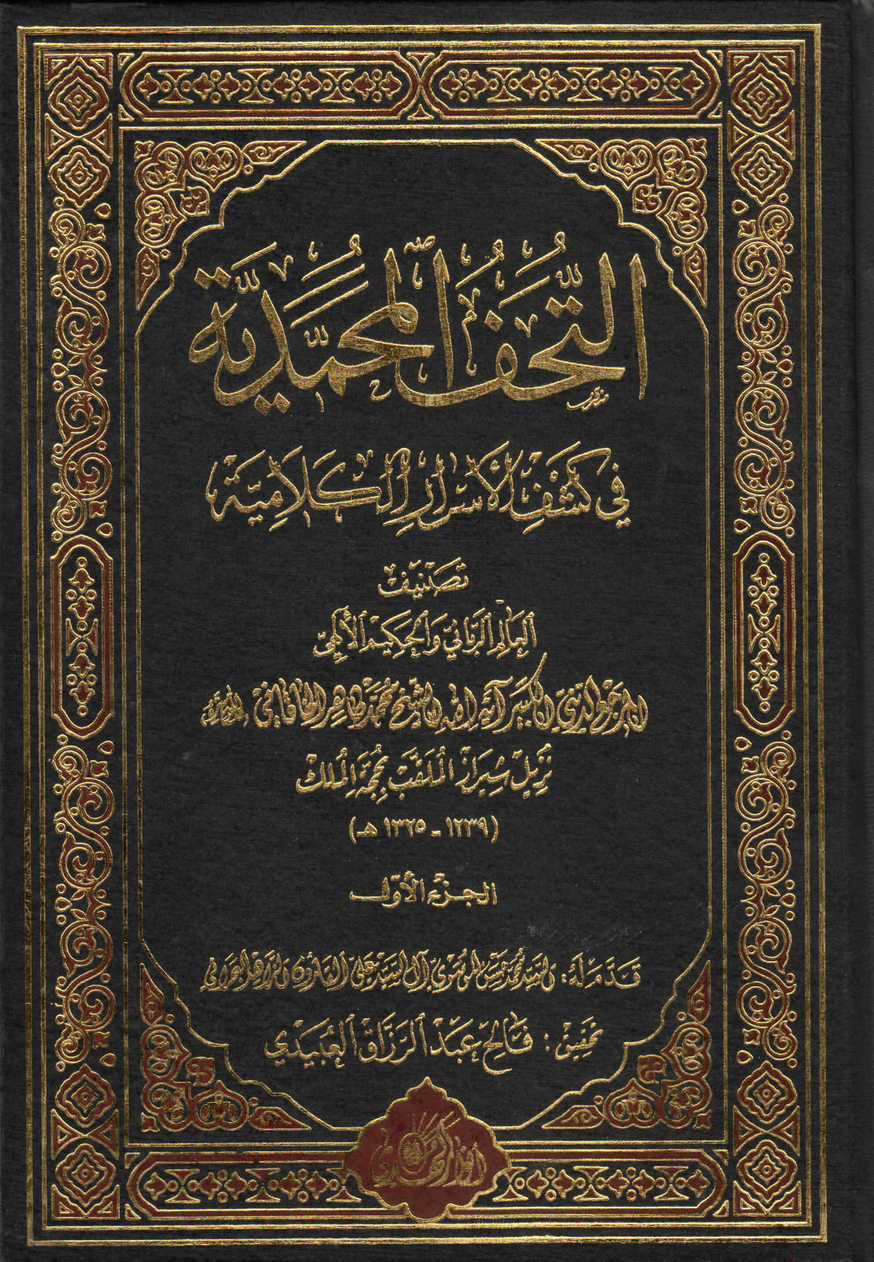

التحف المحمدية
في كشف الأسرار الكلامية
تصنيف
العالم الرباني والحكيم الإلهي
المرجع الديني الكبير آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني
نزيل شيراز الملقب بحجة الملك
(١٢٣٩ - ١٣٢٥ هـ)
الجزء الأول
قدم له: السيد محمد حسن الموسوي آل السيد علي الغروي آل زاهد البحراني
تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي


شبكة الفكر
alfeker.net


يا علي يا فاطمة


التحف المحمدية
في كشف الأسرار الكلامية



في كشف الأسرار الكلامية

تصنيف

العالم الرباني والحكيم الإلهي

المرجع الديني الأكبر آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني قدس سره

نزيل شيراز الملقب بحجة الملك

(١٢٣٩ - ١٣٢٥ هـ)

الجزء الأول

قدم له: السيد محمد حسن الموسوي آل السيد علي القاروني الزاهد البحراني

تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي

سرشناسه	:	خاقانی، محمدطاهر، - ۱۳۲۵.
عنوان و نام پدیدآور	:	التحف المحمدیه فی کشف الاسرار الکلامیه
مشخصات نشر	:	قم: انوار الهدی، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری	:	۶۶۴ص.
شابک	:	دوره: 978-600-292-027-0 ؛ ج. ۱: 978-600-292-028-7 ؛ ج. ۲: 978-600-292-029-4
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپای مختصر
یادداشت	:	فهرستنویسی کامل این اثر در نشانی: http://opac.nlai.ir قابل دسترسی است
شناسه افزوده	:	عبیدی، فالح عبدالرزاق
شناسه افزوده	:	Ubaydi, Falih Abd al-Razzaq
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۷۸۲۲۵۵



التحف المحمدية

في كشف الأسرار الكلامية / ج ١

الشيخ محمد طاهر ابن الشيخ حسن ابن الشيخ شبير ﷺ

تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي

الناشر : أنوار الهدى

صف الحروف والإخراج الفني : فالح العبيدي

عدد الصفحات : ٦٦٤ صفحة/ وزيري

المطبعة : وفا

سنة الطبع : ١٤٣٦ هـ

العدد : ١٠٠٠ نسخة

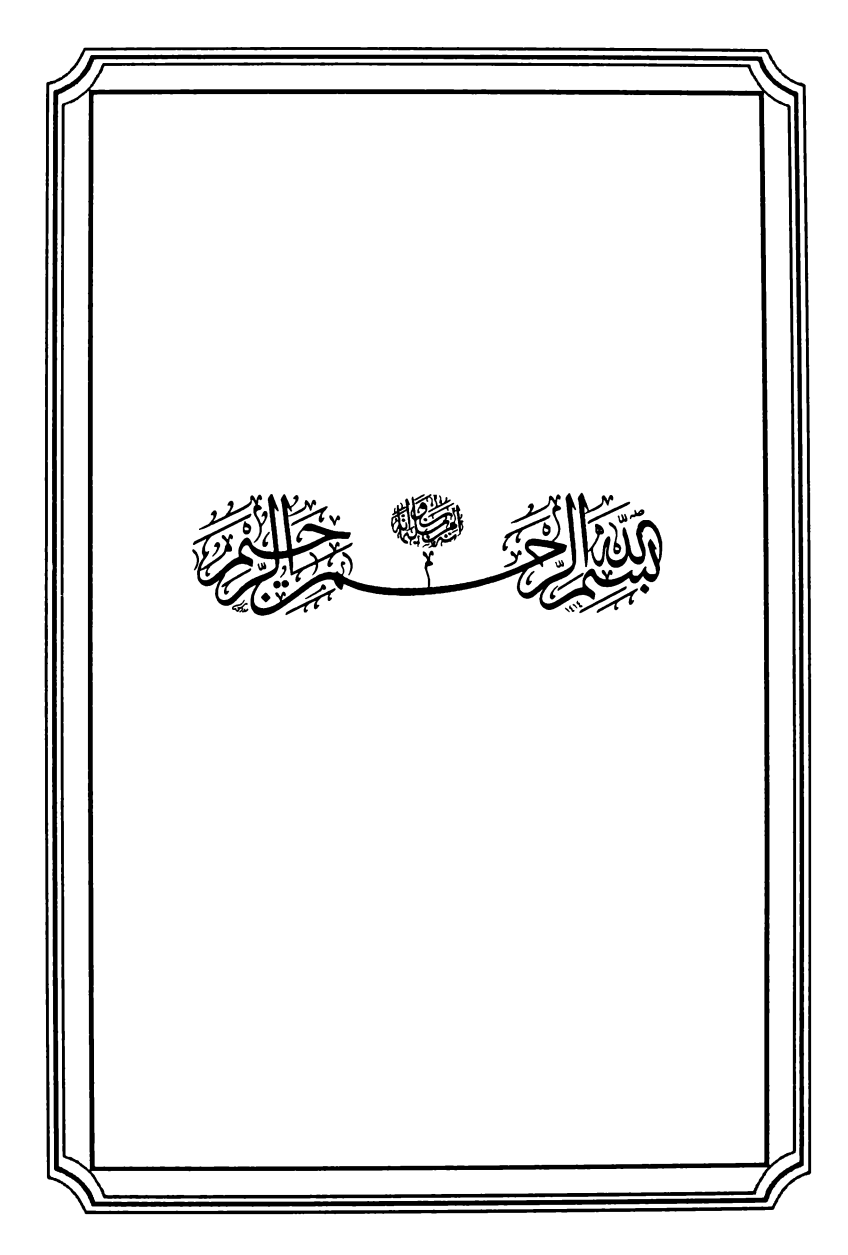
شابك الدورة : ٠- ٠٢٧ - ٢٩٢ - ٦٠٠ - ٩٧٨

شابك ج١ : ٧ - ٠٢٨ - ٢٩٢ - ٦٠٠ - ٩٧٨

ايران- قم - سوق القدس - منشورات انوار الهدى - رقم الدار٥٧

سيد حيدر الموسوى ٠٩١٢٢٥١٨٣٩٦

anwar.alhoda@gmail.com

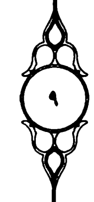

بسم الله الرحمن الرحيم



الحكيم الإلهي الشيخ محمد طاهر الخاقاني



نجله الشيخ جلال الدين
رئيس العلماء



تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

وبعد:

فإنّ الفقيه المتبحّر والحكيم العارف الإلهي آية الله الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني ابن آية الله الشيخ حسن الخاقاني أحد أجدادنا ممّن هاجر من العراق من الناصرية بعد إتمام مدارج العلم بالنجف الأشرف إلى مدينة شيراز، وأصبح فيها وفي كثير من المدن الإيرانية آنذاك المرجع الديني لأبناء تلك البلاد إلى وفاته ﷺ، ثم خلفه ولده آية الله الشيخ جلال.

وكانت لفقيهنا المتبحّر الجد ﷺ الكثير من الكتب المخطوطة التي ضيّعها بعض أحفاده؛ لأنّهم ما كانوا من رجال الدين والمعرفة في الشريعة، وقد سلّموا بعضها إلى مراكز التراث العلمية في مدينة شيراز، وكان الكتاب الوحيد الذي حصلنا عليه هو هذا الكتاب الذي سيلمس القارىء الكريم منه مكانة هذا الرجل العظيم، وكنت قد حاولت ومنذ فترة من الزمن أن أقدّم

الكتاب إلى الطبع لكن عوائق الزمن كانت مانعة من ذلك حتى وُفّقنا في الآونة الأخيرة بعد أن تبرّع بعض المؤمنين من أهالي الكويت بطبع هذا الكتاب، وهم عائلة آل درويش، وقد كان من قام بالسعي لجمع هذا التبرّع هو الموفّق الحاج باقر الدرويش.

ومن الجدير بالذكر أن نقول: إنّ عائلة المرحوم الحاج بدر الدرويش ساهمت مساهمة تُذكر في هذا المقام.

وكذلك من المساهمين في طبع هذا الكتاب هو المحترم الحاج فالح الراشد وفّقهم الله جميعاً لمراضيه.

وإن كان الحق يقال بأنّ اليد الطولى والبيضاء في طبع كتب المرحوم الوالد ﷺ وما يرجع إلى أجدادنا وكذلك ما يرجع لطبع كتبي طيلة عقود من الزمن يعود الفضل فيه إلى السيد الجليل الوفي المهذّب السيد حيدر سيد إسماعيل الموسوي صهر المرحوم الوالد ﷺ، داعياً الله تعالى له بالتوفيق، وأن يحفظه بحفظه، وأن يوفّقه للمزيد من الخدمات لمذهب أهل البيت عليهم السلام، وأن يأخذ به لما فيه خير الدنيا والآخرة، إنّه وليّ التوفيق.

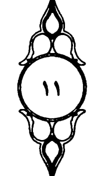
وفي الختام نتقدّم بالشكر الجزيل لفضيلة العلامة الجليل المحترم السيد محمد حسن القاروني بما قام به من مقدمة لكتاب التحف المحمدية داعين له بالتوفيق وحسن الجزاء من العلي القدير، إنه تعالى ولي التوفيق.

محمد كاظم آل شبير الخاقاني

٥ جمادى الأولى ١٤٣٦ هـ

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء وأشرف المرسلين محمد الطهر الطاهر الأمين وعلى آله الأئمة الغرّ الميامين الهداة المهديّين، واللعن الدائم على أعدائهم معادن الخبث مادامت السماوات والأرضين.

وبعد:

فإنّ الإنسان منذ هبط إلى الأرض وعرف الخير والشرّ وأدرك الحقّ والباطل ووجد الصراع الدائم بينهما وأنه لابدّ له من واحد منهما؛ إذ لا ثالث في البين حيث كلّ ما سوى الحقّ باطل، اختار الحق وجانب الباطل العاطل ولم يماطل.

كل ذلك بفضل العناية الربّانية التي زوّدته بالعقل الشريف ودلّته على الدين الحنيف، فكان مؤيّداً مسدّداً من عند الله عزّ وجلّ.

ذلك أبونا آدم صلوات الله تعالى عليه، بِكر حجّة الله سبحانه، وأوّل من اصطفاه الله على وجه الأرض وشرّفه بالخلافة، وأوجب له الطاعة،

وأسجد الملائكة له، وقدّمه عليهم وهم العباد المكرمون الذين ﴿لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (١).

فإن كان نسي ما ذكّره الله تبارك وتعالى من عداوة إبليس له واغتراره به فتلك حكمة إلهيّة مقدّرة؛ إذ لم يعزم على الاعتصام بمحكمات البيّنات الربّانية:

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (٢).

و ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (٣).

غافلاً عن شبهة القسم بالله العظيم حيث هي كلمة حق أراد بها إبليسُ الباطلَ، ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾ (٤)، حيث ﴿قَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (٥)، وقد تقدّم لهما سبحانه بعداوة هذا الفاسق الفاجر الكافر المعاند ...

فكيف يكون ناصحاً؟

وهل يكفي اليمين ولو من فاسق؟!

والعدو يتلبّس بلباس الناصح المخلص ويحاول أن يخفي عداوته من وراء الإخلاص، وهل يغطّي اللباسُ واقعَ العِداء الخبيث من الوسواس

١ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٧.
٢ـ سورة الأعراف، الآية ١٩.
٣ـ سورة الأعراف، الآية ٢٢.
٤ـ سورة الأعراف، الآية ٢١.
٥ـ سورة الأعراف، الآية ٢٠.

الخنّاس، وقد بانت عداوته وظهرت خباثته؟!

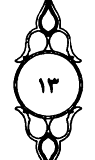
﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [1] .

وما كانت دار تكليف ولا ثمّة عقوبة، وإنما هي دار تشريف فيها سكون الخاطر وراحة البال ورفاهية العيش.

ولمّا انخدع وعرف وجه الدخلة تاب هو وزوجه وتدارك ذلك بلا عناد لمقام الربوبيّة والتجأ إلى رحمته الواسعة وأقرّ واعترف بالظلم لنفسه والتقصير في حضرته مستكيناً متضرّعاً نادماً على ما فات غير آيس من الحياة ولا من تواتر المغفرة والرحمات وإن طال به العناء .

﴿قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [2]

هذه أول بوادر التوبة وهما في الجنة بعدُ .



فأهبطا منها مع العدوّ جميعاً إلى هذه الخربة التَّربَة.

دار البلاء والعناء، والفتنة والمحنة، واللهو واللعب، والتكاثر والتفاخر بالأموال والأولاد.

دار الزرع والزاد ليوم المعاد والحصاد.

دار التكليف والابتلاء، والاختبار والاصطبار .

دار يهرم فيها الصغير ويفنى الكبير.

دار ممرّ ومجاز إلى مستقرّ.

وثمة موت وبعث وحساب وكتاب وعتاب.

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٦ .

٢ـ سورة الأعراف، الآية ٢٣ .

فإلى نعيم الأبد «وأجتمع في جوارك مع المؤمنين»[1].

أو إلى شقاء الأبد وأليم نار الله (والعياذ بالله).

﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[2].

﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[3].

وندم على ما وقع منه وبكى طويلاً.

فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن آدم عليه السلام بقي على الصفا أربعين صباحاً ساجداً يبكي على الجنّة وعلى خروجه من جوار الله عز وجل، فنزل عليه جبرئيل عليه السلام فقال: يا آدم مالك تبكي؟ قال: يا جبرئيل، ما لي لا أبكي وقد أخرجني الله من جواره، وأهبطني إلى الدنيا[4].

وعن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ آدم عليه السلام كان له في السماء خليل من الملائكة فلمّا هبط آدم من السماء إلى الأرض استوحش المَلَك، وشكا إلى الله تعالى وسأله أن يأذن له فيهبط عليه، فأذن له، فهبط عليه، فوجده قاعداً في قفرة من الأرض، فلما رآه آدم وضع يده على رأسه وصاح صيحة، قال أبو عبد الله عليه السلام : يروون أنه أسمع عامّة الخلق، فقال له الملك: يا آدم، ما أراك إلاّ قد عصيت ربّك وحملت على نفسك ما لا تطيق،

١ـ دعاء كميل بن زياد النخعي.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٦ .

٣ـ سورة البقرة، الآية ٣٨ .

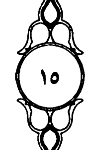
٤ـ بحار الأنوار ١١ : ١٧٨ ، ح ٢٥ .

أتدري ما قال الله لنا فيك فرددنا عليه؟ قال: لا، قال: قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ، قلنا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (١)؟ فهو خلقك أن تكون في الأرض، يستقيم أن تكون في السماء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: والله عزّى بها آدم ثلاثاً(٢).

وفي التنزيل: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (٣).

﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (٤).

وقد شاء الله في سابق علمه وحكمته وغالب قدرته وعزته أن يكون أبونا آدم صلوات الله عليه أول خلفاء الله عز وجل على أرضه بعد أن كرّمه وعصمه من كل وصمة في دار الدنيا، ثم اختصّه بعلمه العزيز دون ملائكته، وقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (٥)، واصطفاه لها وجعله حجّة في أرضه وأقطعه الدنيا قطيعة، ثم قال:



﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٦).

واحتجّ به على ملائكته وسكّان سماواته فضلاً عن سائر خليقته، حيث قال:

﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.
٢ـ بحار الأنوار ١١ : ٢١١، ح ١٨.
٣ـ سورة البقرة، الآية ٣٧.
٤ـ سورة طه، الآية ١٢٢.
٥ـ سورة البقرة، الآية ٣١.
٦ـ سورة آل عمران، الآية ٣٣.

صَادِقِينَ﴾[1].

ذلك لأنهم قالوا قبل خلقته ـ وقد أخبرهم الله عزّ وجلّ عن سموّ مكانته ورفعة منزلته وعلوّ مقامه ودرجته هو والطيبين من ذرّيته ممن سبق لهم في علم الله سبحانه مقام الخلافة عن الله عزّ وجلّ في بسيطته ـ:

﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[2].

وكانوا يظنون أنهم أكرم خليقته؛ لما جُبلت عليه نفوسهم من عبادته وطاعته وذلك ما يكشف عنه قولهم:

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[3].

فأنت جلّ ثناؤك تحبّ التحميد والتقديس وتريد من خلقك العبوديّة والطاعة وهي حاصلة بنا مع غناك عنها، وكأنّهم طمعوا في هذا المقام لقربهم منه تعالى وقدسهم، وكأنّهم ظنّوا أن التسبيح والتقديس لوحدهما كافيان للتصدّي أو الترشيح لمثل هذا المنصب العظيم.

فقال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾.

ولعلّه تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه عرّض بهم حينما أهبطه إلى الأرض واشتغل بالتوبة والإنابة والتسليم والطاعة والاستغفار الدائم والتسبيح والتقديس فتاب عليه واجتباه وهداه وعلّمه ﴿الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[4]، فأظهر لهم عجزهم عن صلاحيّة التصدّي لمقام الخلافة.

١ـ سورة البقرة، الآية ٣١.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

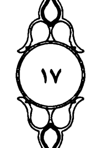
٣ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

٤ـ سورة البقرة، الآية ٣١.

ألا تراه سبحانه يقول لهم: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ؟ فانتبهوا إلى ما وقعوا فيه، فبادروا معاجلين بالتوبة، وقالوا: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (١)، هنالك قال ربّنا جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه ـ وهو يريد أن يُظهره عليهم ـ: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ (٢)، واقتصر على الإنباء كما أمره الله عزّ وجلّ ولم يكن ليعلّمهم؛ وذلك لأنّ هذا التعليم لا يكون إلّا ربوبيّاً وعلماً ربّانيّاً لا يُلقّاه إلّا ذو حظّ عظيم.

وهو الفارق الأساس بين الملائكة المكرّمين وخلفاء الله تعالى من الأنبياء والأوصياء والمرسلين.

وليت شعري إذا كان الملائكة قاصرين عن أن يحوموا حول هذا المقام الرفيع، أو أن يطمعوا في البلوغ إلى هذا الحصن المنيع، وهم خلق مقدّسون طيّبون طاهرون ﴿لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (٣)، معصومون مكرّمون.



فكيف يطمع فيه الظالمون المتهالكون على حطام الدنيا وخبائثها؟ وهم فراعنة وأخباث وأنجاس وأرجاس، همّتهم الانهماك في الشهوات والفساد في الأرض وسفك الدماء وقتل الأبرياء والأنبياء وأولاد الأنبياء ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ (٤)، وهم بعدُ فسقة كفّار فجرة أشرار ﴿يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (٥)، يقولون: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٢.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

٣ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٧.

٤ـ سورة آل عمران، الآية ١٨٨.

٥ـ سورة النساء، الآية ٥٤.

الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾[1].

فكانوا كما قال سلفهم وسفيههم على الله شططاً، حيث قال له سبحانه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[2].

وغفل عن أن الله سبحانه نفخ فيه من روحه وزاده شرفاً برفادة علمه واختاره خليفة له، فأيّ مزيّة وخير للنار يبقى على الطين بعد أن أصبح من المصطفين؟!

وهؤلاء تغافلوا ـ ولم يغفلوا ـ عن أن الله تبارك اسمه جعله مَلِكاً وزاده بسطة في العلم والجسم، وحسدوه كما حسد سَلَفُهم و﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[3]، وقد قال الله تعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾[4].

﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[5]، ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[6].

وأعجب من هؤلاء الذين عرفوا الحق كما يعرفون أبناءهم بيّنة معالمه، واضحة أعلامه، فجحدوه واستيقنته أنفسهم، فتركوا الحقّ وأقاموا على الباطل وهم يعلمون أنه عاطل، فخسروا أنفسهم وأهليهم، وباعوا آخرتهم بدنيا غيرهم.

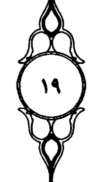
١ـ سورة البقرة، الآية ٢٤٧.
٢ـ سورة الأعراف، الآية ١٢.
٣ـ سورة البقرة، الآية ٣٤.
٤ـ سورة النساء، الآية ٥٤.
٥ـ سورة البقرة، الآية ١١٨.
٦ـ سورة التوبة، الآية ٣٠.

وها هنا تشطّر الناس ..

فسهم لإبليس والنار فهم حزبه، شبّه الشيطان عليهم طريق الحق ولبّس عليهم الواقع ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [1] ، وتاهوا في متاهات العدوّ اللئيم، وضاعوا عن الصراط المستقيم، وصدّوا عن سبيل الله، ومن أظلم ممن كذّب بآيات الله؟

وسهم لخليفة الرحمن يقود حزب الله إلى الجنان وإلى كريم جوار الله تعالى.

واستقرّ الصراع، وأريقت الدماء بغير حقّ، وهتكت أعراض ونواميس ولا تزال.



هذا، وقد تواترت حجج الله سبحانه فلم تدع لأحد حجة ولا عذراً، وقد ذكّر في كتابه الحكيم بعداوة إبليس وخديعته لهم، وأنه لا يألوهم خبالاً، وقد أعذر من أنذر، وكأنهم لم يسمعوه حيث قال جلّ اسمه: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ﴾ [2] .

والعداوة لا تزال قائمة، والخصومة عارمة، والعدوّ لدود، وللغيّ حشود، وللباطل ودود «لا يغفل إن غفلنا، ولا ينسى إن نسينا، يُؤمننا عقابَك، ويُخوّفنا بغيرك، إنْ هممنا بفاحشة شجّعنا عليها، وإن هَمَمنا بعمل صالح ثبّطنا عنه، يتعرّض لنا بالشهوات، وينصب لنا بالشبهات، إن وَعَدنا كذَبنا،

١ـ سورة آل عمران، الآية ٧.

٢ـ سورة الأعراف، الآية ٢٧.

وإن مَنّانا أخلَفَنا، وإلّا تصرف عنّا كيده يُضلّنا، وإلّا تَقِنا خبالَه يستزلّنا»[1].

وكيف كان: فإن هاهنا ربّاً دلّنا على ربوبيّته؛ حيث وجدنا غناه وافتقار العالمين طرّاً لا إلى سواه «والحمد لله الذي أغلق عنّا باب الحاجة إلّا إليه»[2]، فكيف يستحق العبادة من هو مملوك مفتقر في نفسه مربوب مغلوب على أمره؟!

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل[3]

وأشهد «أنّ كل معبود مما دون عرشك إلى قرار أرضك السابعة السفلى باطل مضمحلّ ما خلا وجهك الكريم»[4].

«اللهم إن كلّ معبود من لدن عرشك إلى قرار أرضك فهو باطل سواك، فإنك أنت الله الحق المبين»[5].

ورأينا أن الدنيا قنطرة إلى الدار الآخرة، وكلّما دخل فيها قوم خرج آخرون، وقد تطاولت فيها الدهور والقرون ونزل بها كثيرون ثم رحلوا عنها وهم مقهورون لا حيلة لهم في البقاء، ولو ملكوا أمرهم دفعوا الفناء، فضاع ذكرهم، وأعفيت آثارهم وكأنهم لم يولدوا، وعمّا قليل نصير إلى ما صاروا، وهكذا حتى يرث الله عزّ وجلّ الأرض ومَن عليها وهو ﴿خَيْرُ

١ـ الصحيفة السجادية: ١٢٠، دعاء ٢٥.

٢ـ الصحيفة السجادية: ٢٨، دعاء ١.

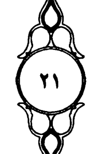
٣ـ وهو أصدق بيت قالته العرب كما في الحديث، وهو من قصيدة قالها لبيد بن ربيعة العامري في رثاء النعمان بن المنذر. شاعر مخضرم، ولمّا ظهر الإسلام أسلم وتنسّك وحفظ القرآن كلّه وهجر الشعر. عاش ثلاثين ومائة سنة، ومات بالكوفة سنة ٤١ من الهجرة.

٤ـ مصباح المتهجد ١ : ٢٢٠ ، دعاء الحريق.

٥ـ الكافي ٦ : ٦٢٣ ، ح ٣.

الْوَارِثِينَ﴾[1]، ﴿وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾[2]، ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً﴾[3].

وحيث إنّ هذه الدار دار مجاز وافتتان واختبار وامتحان افتقرنا إلى مرشد ودليل يخلف عن الله عزّ وجلّ يدلّنا على ما يريد الله تعالى وما يكره، عالماً بكل ما يحتاج إليه الخلق، قادراً عليه، يعرف الصراط المستقيم الذي ينتهي إلى جنّته، يكون هادياً مهديّاً، يميّز لنا بين الغيّ والرشاد، أميناً مأموناً من الفساد، تقيّاً نقيّاً لا يشره إلى حطام الدنيا، ولا يجد فيه الخلق مغمزاً، لا يضعف عن الحق، ولا يغلب عليه الباطل، خالصاً مخلصاً، لا تأخذه في الله لومة لائم، يلوذ به العباد إذا احتاجوا إلى ملاذ، مَن لا يطمع إبليس في إضلاله وغوايته، فكيف بخَيْله ورَجِله! ولو كَفَر الناس جميعاً ما استوحش لوحدته، وإلّا لكان عاجزاً عن نفسه، فكيف بغيره؟!



﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[4].

ومن هذه صفته لا سبيل إلى معرفته، فكيف باختياره؟!

فكان الله تبارك اسمه هو الذي يختاره دون خلقه.

ولذلك قال تعالى: ﴿إنّي جاعلٌ﴾ وأسند الجعل لنفسه ﴿في الأرض﴾ - لأنّ أهل الأرض تشغلهم الدنيا بزخارفها وزبرجها وشهواتها عن الله سبحانه

١ـ سورة الأنبياء، الآية ٨٩.

٢ـ سورة الحج، الآية ٤١.

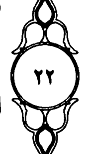
٣ـ سورة طه، الآية ١١١.

٤ـ سورة يونس، الآية ٣٥.

كما قالوا: ﴿شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا﴾ [1]، ناهيك عن الجهل وجنوده وإبليس ومصائده وقيوده ـ ﴿خليفة﴾ أمين الله في أرضه وحجّته على عباده.

والآية ـ بمقتضى اسميّة الجملة والصفة المشبّهة والتوكيد ـ تدل على استمرار الخلافة ولابدّية الخليفة إلى انقضاء الدنيا؛ «لئلاّ يزول الحق عن مقرّه، ويغلب الباطل على أهله، ولا يقول أحد: لولا أرسلت إلينا رسولاً منذراً، وأقمت لنا علماً هادياً، فنتبع آياتك من قبل أن نذلَّ ونخزى» [2].

فالخلافة الإلهية هي روح الإمامة والوصاية، وحبل الله الممدود من السماء إلى الأرض، وعروته الوثقى التي لا انفصام لها إلى يوم القيام، فالمستمسك بها ناج، والمتخلّف عنها هالك.



فهي أصل أصول الدين، ومفتاح اليقين، والحصن الحصين من مهالك الجبت والطاغوت ومسالك الشياطين.

ولو كان المسلمون يتدبّرون القرآن ويتلونه حقّ تلاوته ما تجاوزوا بعد الفاتحة هذه الآيات التي تذكر الخلافة الإلهية ولابدّيتها في الأرض واستمرارية عداوة الشيطان للإنسان، فإن كان أبونا عليه السلام نجى من شِراكه ومصائده بعصمة من الله وفارق الدنيا بأمن وإيمان، فإن عدوّه وعدوّنا لا يزال حيّاً يتقلّب بين أظهرنا، عازماً على أن يوردنا الجحيم، وهو على ذلك قاسم ومقيم، لا يثنيه شيء عن عزمه ونيّته بعد أن تكبّر على الله عزّ وجلّ وأقام على معصيته.

وليس من شكّ أنّ الإمامة باب التوحيد وعليها تتوقّف معرفة المعاد

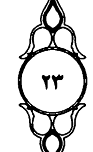
١ـ سورة الفتح، الآية ١١.

٢ـ الإقبال بالأعمال الحسنة ١ : ٥٠٤، دعاء الندبة.

جملة وتفصيلاً، بل والنبوّات عامّة وخاصّة، ومن هنا قال ﷺ : «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»[١].

وقال مولانا الإمام الهادي صلوات الله عليه: «من أراد الله بدأ بكم، ومَن وحَّده قَبِل عنكم، ومَن قصَدَه توجّه بكم ... وأنتم نور الأخيار، وهداة الأبرار، وحجج الجبار»[٢].

ومن هنا كان اللازم على أهل الإسلام أن يدخلوا الدين من بابه، ويأخذوا معالمه من صاحب محرابه، ولا يخلطوا غثّاً بسمين، ولا يأتمنوا في دينهم على غير أمين، أو جاهل يقتبس جهالات من آخرين، وهلاّ جاؤوا إلى مدينة العلم وأناخوا ببابها؟!



فالذي يريد أن يدرس الدين بأصوله وفروعه لا محيص له من أن يدخل الباب وهي معرفة الإمام طالما يكون مؤمناً ـ ولو بالإجمال ـ بوحدانيّة الله وحقّانية رسالاته كي تكون التفاصيل بعدها مأمونة من الخلل، بعيدة عن الزلل، مصونة من الخطل؛ لأنها المنهل الزلال الصافي والزاد البالغ الكافي.

وأما ما تعارف في الكلاميات من الابتداء بباب التوحيد فلعلّ وجه الكلام فيها مع الوثنيين والملاحدة والمشركين؛ إذ التسلسل يقتضي تقديم البحث عن التوحيد.

ومهما يكن من أمر فإن الكلام من جملة العلوم الإسلامية الأوائل التي انشغل بها المسلمون بعد الفقه والتفسير والحديث.

وكان لأصحابنا الإمامية الدور البارز في تأسيس قواعده وجمع

١ـ أنظر: مسند أحمد ٤ : ٩٦؛ المغني للقاضي عبد الجبار ١ : ١١٦ .

٢ـ المزار الكبير لابن المشهدي: ٥٢٣، الزيارة الجامعة الكبيرة.

شوارده وتعديل بحوثه ولم يتقدمهم أحد من الناس فيه، وهل أُثِر من أئمة الناس كلام في التوحيد والمعاد؟

فقد تكلّم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بعد رسول الله وكتابه وبقر علوم الأنبياء في التوحيد وخلَّف كنوزاً من العلوم الربانية في خطبه وبياناته ما سارت به الركبان، ونثر من الجواهر وشذور العقيان ما استغنى به الناس عن الجهل والهذيان.

وفيما جاء عنه وعن أولاده الطيّبين من أئمة الدين لغنى وكفاية، بل وأجلى آية تُحكِمُ الإيمان وتورث الإيقان وتبعث روح الحياة وتضمن السلامة في سبيل النجاة.

ومن الغريب بعد ذلك أن يتطفّل بعض الناس على غير اختصاصه فيزعم أن الشيعة الإمامية عيال على غيرها في الكلام ولا سيّما أهل الاعتزال، فياللعجب!

يقول باقر علوم الأنبياء ووصي الأوصياء صلوات الله تعالى عليه وعليهم: «شرّقا أو غرّبا لن تجدا علماً صحيحاً إلّا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»[١].

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «فليشرق الحكم وليغرّب أما والله لا يصيب العلم إلّا من أهل بيت نزل عليهم جبرئيل عليه السلام»[٢].

وقال الإمام الباقر عليه السلام: «فليذهب الحكم يميناً وشمالاً فوالله لا يُؤخَذُ

١ـ اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٦٩، ح ٣٦٩.

٢ـ بصائر الدرجات ١: ٩، ح ٢.

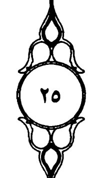
العلم إلّا من أهل بيت نزل عليهم جبرئيل عليه السلام »[1].

وقال عليه السلام : إنه ليس أحد عنده علم شيء إلّا خرج من عند أمير المؤمنين عليه السلام ، فليذهب الناس حيث شاؤوا، فوالله ليس الأمر إلّا من هاهنا، وأشار بيده إلى بيته[2].

وهل العلم إلّا عندهم وهم «أهل بيت النبوّة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومهبط الوحي، ومعدن الرحمة، وخزّان العلم، ومنتهى الحلم، وأصول الكرم، وقادة الأمم، وأولياء النعم، وعناصر الأبرار، ودعائم الأخيار ... وسلالة النبيّين، وصفوة المرسلين، وعترة خيرة ربّ العالمين »[3].

وهل من حاجة ـ بعدهم ـ لشيعتهم حتى يركنوا إلى الناس؟!

وهل عند الناس سوى الجهل، وما الحاجة بعد العلم إلى الجهل؟! وماذا بعد الحقّ إلّا الضلال؟



وهل تعرّب بعد الهجرة؟!

وهل ما عند الناس من علم مقتبس من غير زيتهم وخارج من غير بيتهم؟!

كلّا، وهل الرسول صلى الله عليه وآله إلّا أبوهم؟!

فالحق أن المدرسة الكلاميّة الإمامية إنما وضعت لبناتها ـ بعد كلام الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وآله ـ سيّدة نساء العالمين الصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء بنت أشرف المرسلين وخاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله ، حينما خرجت

١ـ الكافي ٢ : ٣٢٩، ح ٥.

٢ـ الكافي ٢ : ٣٢٧، ح ٢.

٣ـ من لا يحضره الفقيه ٢ : ٦٠٩، ح ٣٢١٣، الزيارة الجامعة المروية عن الإمام الهادي عليه السلام .

تدافع عن الله عزّ وجلّ ورسالاته وتعظّم حرمة النبيّ وأهل بيته، وتستنكر الغدر بأمير المؤمنين صلوات الله عليه، ونكث البيعة يوم الغدير، فأفرغت من علوم النبوّة، وفتحت أبواباً من علم التوحيد وصفات الباري، واحتجّت على الإمامة ببرهان يبهر العقول نظامه، ونصحت للأمة وبالغت في النصيحة، وحذّرت من الفضيحة والانقلاب على الأعقاب بعد بيّنات الكتاب، وأنذرت سوء المنقلب.

وعلى نفس المسار سار أمير المؤمنين عليه السلام كما قال السيد الشريف المرتضى علم الهدى: إن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ وخطبه فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، ومَن تأمّل المأثور في ذلك من كلامه علم أنّ جميع ما أسهب المتكلّمون من بعدُ في تصنيفه وجمعه إنّما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول[1].

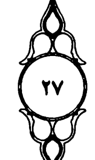
فبشّر وأنذر وخوّف وحذّر، وملأ أصحابه وشيعته من الحكمة والكلام وأشبعهم وروّاهم وأثراهم وأغناهم كي لا يحتاجوا إلى شكّ بعد يقين، ولا يطلبوا أثراً بعد عين، وناهيك من ذلك ما يؤثر عنه من زبر وبيّنات، وخطب وكلمات.

ومن تربّى في مجالسه ومدارسه من الصالحين والصالحات كالأشتر من بني النخع، والحارث الأعور من همدان، وحجر بن عدي الكندي، وميثم التمار، وكميل بن زياد النخعي، والأصبغ بن نباتة التميمي، ورشيد الهجري الطائي، وصعصعة بن صوحان العبدي، وزيد أخيه، وسليم بن قيس

١ـ أمالي السيد المرتضى ١ : ١٤٨ .

العامري، وربيعة بن ناجد الأزدي، وأبي صادق الأزدي، ومالك بن التيهان، وعشرات غيرهم.

ثم كانت حنادس ظلمات الشجرة الملعونة في القرآن، ولمّا أذن الله جلّ جلاله بزوال ملك بني أميّة وفتح الصادقان عليهم صلوات الرحمان معاهد العلوم النبويّة في المدينة انثالت عليهم جماعات من بغاة العلم وروّاد الفضيلة، فتخرّج على هذه المدرسة كوكبة من حملة العلم وساروا به إلى البلدان قاصيها ودانيها، وكان قصب السبق للكوفيين وعلى رأسهم وفي طليعتهم: قيس بن الماصر، وأبان بن تغلب البكري، وحمران بن أعين وأخوه زرارة، ومؤمن الطاق محمد بن النعمان، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وعبد الأعلى بن أعين مولى آل سام، وحديد بن حكيم، وعيسى بن روضة.



ثم من أصحاب الإمام الكاظم والرضا صلوات الله عليهم أجمعين، أمثال: محمد بن أبي عمير الأزدي، ويونس بن عبد الرحمن، وعلي بن إسماعيل الميثمي، وعلي بن النعمان الأعلم، وعبد الله بن جندب، وعلي بن مهزيار الدورقي، والحسن بن علي بن يقطين، والضحاك أبي مالك الحضرمي، والفضل بن شاذان النيشابوري، وهارون بن مسلم بن سعدان السامرائي.

وفي الغيبة الصغرى بنو نوبخت أمثال: إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي، الذي كان شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم، وكانت له جلالة في الدنيا والدين ـ على ما ذكره النجاشي[1] ـ وكذلك

١ـ أنظر: رجال النجاشي: ٣١، ترجمة رقم ٦٨.

الحسن بن موسى النوبختي شيخنا المتكلم المبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها[1].

ولحقهم محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، ومحمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي، ومحمد بن خلف أبو بكر الرازي، ومحمد بن القاسم أبو بكر البغدادي، ومحمد بن بشر الحمدوني أبو الحسين السوسنجردي، والحسن بن أبي عقيل العماني، والحسين بن علي المصري، وثبيت بن محمد العسكري، وجعفر بن أحمد بن وندك الرازي، والفضل بن عبد الرحمن البغدادي، وعبد الرحمن بن أحمد بن جبرويه العسكري، وعلي بن محمد الكرخي، وعلي بن وصيف أبو الحسين الناشئ البغدادي، والمظفّر بن محمد بن أحمد أبو الجيش البلخي تلميذ أبي سهل النوبختي، وطاهر غلام أبي الجيش الذي قرأ عليه شيخنا المفيد الكلام في أوائل أمره، والسيد الشريف يحيى بن محمد بن أحمد بن محمد من آل زبارة العلويّ النيسابوري.

إلى فقيه الطائفة ومتكلّمها المقدّم شيخنا محمد بن محمد بن النعمان المفيد المعروف بابن المعلّم.

وانتهاءً بسيّد الطائفة وعملاقها الذي لا يدافع في جلالته وشأنه الشريف أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم ابن الإمام موسى الكاظم عليه السلام الملقّب بالمرتضى علم الهدى.

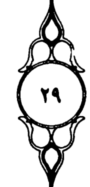
وعليه وعلى شيخه المفيد تخرّج الكثير من الأكابر كالكراجكي، وسلاّر الديلمي، وأبي يعلى الجعفري، وابن البرّاج، وفي طليعتهم شيخ

١ـ أنظر: رجال النجاشي: ٦٣، ترجمة رقم ١٤٨.

الطائفة محمد بن الحسن بن علي الطوسي البغدادي النجفي.

ومن ذلك تبيّن بوضوح سير المعاهد العلميّة الكلامية من المدينة المنوّرة إلى الكوفة إلى بغداد ثم تشعّبت بعدها إلى الريّ وطبرستان وجرجان ونيسابور وخراسان وكذلك إلى البصرة ومصر.

وأعظم المعاهد فيها بعد الكوفة بغداد، حيث لم تخلُ من فحول للإمامية ورجالها الفقهاء والمتكلّمين منذ أيّام الإمام الكاظم صلوات الله تعالى عليه، ولا يبعد أن تكون هجرتهم إليها بإشارة من ساداتنا الميامين، ولم تخلُ منهم من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الخامس من الهجرة، وما كانوا يخرجون من دار إقامتهم لولا أن أخرجهم الظلم والعدوان بعد سفك الدماء وقتل الأبرياء وحرق الدور وهدم البيوت وسيعلم الذين ظلموا لمن تكون عقبى الدار.



وأصبحت المدرسة الكلامية بعدها متنقّلة بسبب الجور والطغيان، فبرهة في الريّ وقاسان وأخرى في قزوين وقم وخراسان، إلى أن استقرّت في الحلّة مدّة ثم عادت قبل قرون إلى الغريّ وأصفهان، ثم منها إلى النجف مثوى أمير المؤمنين وسلطان المتكلمين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه.

ومنه تعرف بأن القول بأخذ المعتزلة من الشيعة أولى من العكس، كيف! والناس عيال عليهم فقد أخذوا عن آل محمد عليهم السلام، وكلّ ما لم يكن من هذا البيت فهو ضلال، ثمّ هم أول من تكلّم في الكوفة وبغداد وعنهم أخذ الناس.

المصنف وأسرة آل الخاقاني

أولاً: آل الخاقاني

ذكرت المصادر والمعاجم التي اختصت بتراجم العلماء والأعيان ثلاثة من العوائل العلمية الخاقانية:

الأولى: بيت آية الله العظمى الشيخ علي[1] ابن الشيخ حسين ابن الشيخ عباس ابن الحاج محمد علي ابن الشيخ سالم الخاقاني (١٢٤٥ ـ ١٣٣٤ هـ).

والشيخ علي هذا أحد الزعماء الفحول والفقهاء الأتقياء العدول، بلغ مرتبة سامية من العلم والورع والتقى والزهد، وكان من المقدّسين.

حضر على الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري إلى حين وفاته، وفي الوقت نفسه كان يحضر على السيّد المجدّد الشيرازي ولم يفارقه حتى هاجر إلى سامراء.

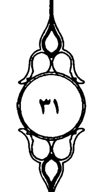
يقول آية الله السيّد محمد الشرموطي (ت ١٣٠٨ هـ): كان الميرزا الشيرازي يكنّ له من الاحترام والتبجيل ما شاء الله حتى أنه لا يصغي لأحد في البحث عدا الشيخ علي الخاقاني يمهله حتى يفرغ من كلامه حرصاً في

١ـ أنظر ترجمته في أعيان الشيعة ٨: ١٩١؛ الأعلام ٤: ٢٨٤؛ معارف الرجال ٢: ١٢٥؛ معجم رجال الفكر والأدب ٢: ٤٦٩؛ معجم المؤلفين العراقيين ٢: ٤١٨؛ نقباء البشر: ١٤٠٥.

استماع ما يمليه الشيخ الخاقاني، انتهى.

كما حضر على المولى علي الخليلي، والشيخ زين العابدين الحائري المازندراني، والشيخ راضي فقيه العراق.

قال الشيخ أغابزرگ الطهراني ـ وكان من تلامذته ـ: كان شيخي الخاقاني من أعاظم العلماء وأجلاّء الفقهاء، بلغ في الفقه والأصول والحديث والرجال وغيرها من العلوم الإسلاميّة معقولاً ومنقولاً منزلة رفيعة ومكانة سامية، وأصبح في مصافّ أعلام عصره، وفي طليعة رجال الدين في النجف الأشرف، وكان مسلَّم الاجتهاد لدى أهل الخبرة من مشاهير وقته، فقد رأينا كبار المشايخ يجلّونه ويشيدون بغزارة علمه، وقد تميّز بورعه وتقواه، فقد زهد في حطام الدنيا وأعرض عن الظهور إعراضاً كليّاً ... الخ[1].



ومن آثاره العلمية:

١ـ شرح اللمعة الدمشقية بكاملها، ويقع في ثلاثة مجلّدات ضخام (مخطوط).

٢ـ رجال الخاقاني (مطبوع).

٣ـ رسائل في الأصول العملية (مخطوطة) كتبها بطلب من أستاذه السيد الميرزا الشيرازي.

٤ـ رسالة في مسألة الدعوى بلا معارض (مخطوطة)، كتبها بطلب من أستاذه المازندراني.

توفّي ﷺ في ٢٧ رجب ١٣٣٤ هـ، ودفن في الحضرة العلوية المطهرة.

١ـ نقباء البشر ٤: ١٤٠٥.

خلّف ولدين:

١ـ الشيخ حسين (١٣٠٢ ـ ١٣٣٦ هـ)، وتوفي في عنفوان شبابه سنة ١٣٣٦ هـ بلا عقب، وكان من الفضلاء.

٢ـ الشيخ حسن (١٣٠٠ ـ ١٣٨١ هـ)، وكان أحد فقهاء عصره، وهو من تلامذة الكاظمين: اليزدي، والخراساني. ومن آثاره:

أ ـ التحقيقات الحقيقية في الأصول العملية (مطبوع في ٣ أجزاء).

ب ـ الدرر الغرويّة في شرح اللمعة الدمشقية، أنجز منه الطهارة ٣ أجزاء، والزكاة مجلد، والخمس مجلد، والطلاق مجلد، ولا يزال مخطوطاً.

ج ـ تقريرات الأخوند والسيد اليزدي.

وأعقب خمسة أولاد:

١ـ الشيخ محمد.

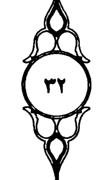
٢ـ الشيخ علي.

٣ـ الشيخ حسين.

٤ـ الشيخ تقي.

٥ـ جعفر.

وأوّل من نزح إلى النجف الأشرف من هذه العائلة واستوطنها ولم يخرج منها[1] هو آية الله الشيخ حسين والد الشيخ علي المقدّس (المترجم). هاجر من لواء الحلّة وحضر على الشيخ محسن خنفر النجفي، والشيخ



١ـ وإلّا فقي سبقه قبل ذلك في الهجرة إلى النجف عدد من آبائه الأعلام.

علي كاشف الغطاء، ومن في طبقتهم من شيوخ النجف.

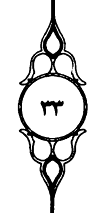
ومن آثاره:

١ـ الفوائد الحسينية، شرح لبعض الأحاديث المشكلة.

٢ـ شرح شرايع الإسلام، خرج منه عدة مجلّدات ضخمة، وعلى بعضها تقريظ السيد مهدي القزويني والشيخ محسن خنفر.

وأخيراً: فإننا لا ندري هل بقي من هذه الأسرة الشريفة من هو في سلك أهل العلم أم انقرض منهم أهله.

كما لا نعرف شيئاً عن مصير تراثهم المخطوط بعد كل تلك الحوادث التي مرّت بالعراق.



ثانياً:

أسرة آية الله الشيخ شبير ابن الشيخ ذياب ابن الشيخ محمد بن حرب بن سحاب بن وندي بن طعان بن حاتم بن سواد بن جابر ـ المعروف بجويبر، وإليه ينتهي آل جويبر ـ بن وائل بن أحمد بن حميد بن عمران بن راشد ـ الملقّب خاقان العرب ـ الخاقاني الحميري.

آية الله الشيخ شبير[1] باني مجد هذه الأسرة الكريمة، كان والده آية الله الشيخ ذياب من الفقهاء الأصوليين والعلماء المجتهدين وممن تصدى للتقليد والفتيا في القرن الثاني عشر، وكان هو من كبار المجتهدين الأفاضل وأعلام الفقهاء المحققين ومن المعاصرين للسيّد محمد مهدي بحر العلوم

١ـ أنظر ترجمته في الذريعة ١٨ : ٣٠١ ؛ شخصيت شيخ أنصاري: ٢٧٥ ؛ مشهد الإمام ٤ : ١٩٨ ؛ الكرام البررة ٢ : ٦١٦ ؛ كشف الحجب: ٥٦٢ .

المتوفى سنة ١٢١٢ هـ، والشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء المتوفى ١٢٢٨ هـ، وهو جدّ أسرة آل شبير القاطنة في المحمّرة (خرمشهر).

لم نعثر له على تاريخ ولادة ولا وفاة، والظاهر أنه ولد في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، ووفاته في أيام الشيخ جعفر أو بعده بقليل.

ومن آثاره:

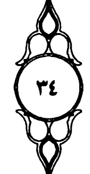
١ـ رسالة عمليّة لعمل مقلّديه.

٢ـ الرسائل الخاقانية.

٣ـ رسالة في الإمامة.

٤ـ رسالة في علم الكلام.

٥ـ لسان التنّين في أجوبة حفيد زين الدين.



عقبه من:

١ـ الشيخ حسين: وكان عالماً جليلاً فاضلاً، وهو جدّ أسرة آل الشيخ علي الصغير الخاقاني، فالشيخ علي الصغير (١٣٣٢ هـ ـ ١٣٩٥هـ) ابن الشيخ حسين ابن الشيخ علي ابن الشيخ حسين ابن الشيخ شبير الخاقاني، وهو غصن من تلك الدوحة الكريمة.

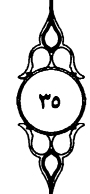
وقد أنجبت هذه الأسرة علماء أفاضل أدباء ولا تزال مدّ الله في توفيقاتهم.

٢ـ الشيخ حسن، وهو الولد الأكبر للشيخ شبير الخاقاني، تربى في أحضان والده ونشأ وترعرع على العلم وحبّ الفضيلة حتى بلغ مرتبة عالية من العلم، وأنجب ثلاثة أولاد كلهم علماء فحول أتقياء:

أوّلهم: آية الله العظمى الشيخ حبيب (١٣٠٦ هـ)[١]:

ولد في سوق الشيوخ ولم نعثر على تاريخ ولادته، وما ذكره المحقق أغابزرگ الطهراني في الذريعة (ج ٧، ص ٢٣١): من أنها كانت في سنة ١٢٧٢ هـ ليس بصحيح قطعاً؛ إذ الظاهر أنه ثاني إخوته ولادة، فينبغي أن تكون بعد ١٢٤٠هـ، ونرجّح أن يكون أكبرهم، فتكون قبل التاريخ المزبور.

وهو فقيه أصوليّ عالم محقّق فاضل مجتهد، هاجر إلى النجف الأشرف وتتلمذ على شيوخها حتى فاز بالاجتهاد، ورجع إلى المحمّرة، ولعلّه أول من استوطنها من هذا البيت، وأصبح عالمها ومرجعها الجليل، وتصدّى للتقليد والفتيا والإمامة في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري إلى أن وافاه الأجل فيها سنة ١٣٠٦ هـ.



ومن آثاره:

١ـ رسالة في شرح المنطق.

٢ـ رسالة في الإمامة.

٣ـ رسالة عملية.

٤ـ خلاصة الفقه.

وعقبه من ولده الشيخ علي صاحب الحق المبين والحق المصيب في الرد على حلبة النجيب.

١ـ اقرأ ترجمته في: أعيان الشيعة ٤ : ٥٤٠؛ نقباء البشر ١ : ٣٥٠؛ معجم رجال الفكر والأدب في النجف ٢ : ٤٦٧.

ثانيهم: آية الله العظمى الشيخ عيسى (١٢٥٥ ـ ١٣٣٧ هـ)[١]:

ذكرت بعض المصادر أنه ولد سنة ١٢٥٣ هـ، لكن حكى آية الله العظمى الشيخ عبد المحسن الخاقاني ـ كما في المسلسلات[٢] ـ أنه ولد سنة ١٢٥٥ هـ، وهو الأقرب؛ لأنه من خاصّة تلامذته ولازمه عمراً طويلاً، وكان من بني عمومته.

وهو فقيه أصوليّ عالم جليل محقّق فاضل متتبّع، من أساتذة الفقه والأصول.

هاجر إلى المحمّرة وكان على جانب عظيم من الخبرة والمعرفة والفضيلة والاطلاع.

كان من تلامذة الميرزا حبيب الله الرشتي، والشيخ محمد حسين الكاظمي، وأخيه الشيخ محمد طاهر الشيرازي.

تصدّى للمرجعيّة والزعامة الدينية بعد وفاة أخيه الشيخ حبيب، وأسّس مدرسة علمية في مهجره، وتصدّى للتدريس، وتتلمذ عليه نفر من الأعلام: كالشيخ عبد المحسن الخاقاني الذي مرّ ذكره آنفاً، وكذلك صهره على ابنته السيد علوي القاروني، وولده الشيخ عبد الحميد، وجماعات من طلاب العلم.

ومن مؤلفاته:

١ـ رسالة عملية.

١ـ أنظر ترجمته في: نقباء البشر ٤ : ١٦٣٨؛ مشهد الإمام ٤ : ١٩٨؛ معجم رجال الفكر والأدب في النجف ٢ : ٤٧٣.

٢ـ أنظر: المسلسلات في الإجازات ٢ : ٢٣٢.

٢ـ الفرائد النفيسة في وجوب صلاة الجمعة.

٣ـ مناسك الحج.

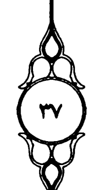
٤ـ أعمال المدينة.

٥ـ نتائج الأخبار في أحكام المعاملات مع مقدمة في أدلة الأحكام، طبعت سنة ١٣٢٦ هـ.

وعقبه من:

١ـ الشيخ علي، وكان من العلماء الأجلاّء الأفاضل.

٢ـ الشيخ أحمد، وكان آية في الأخلاق والأدب والتواضع وخدمة الدين وترويج الشرع المقدّس، توفي حدود سنة ١٤٠٥ هـ.



٣ـ آية الله الشيخ عبد الحميد (١٣٦٦ هـ)، وكان من الأعلام الأتقياء ومروّجي الشرع المقدّس، قام مقام والده في وظائفه الدينية ـ بعد وفاته ـ أحسن قيام.

توفي سنة ١٣٦٦ هـ، ودفن في جوار الإمام الرضا عليه السلام في الصحن القديم.

وعقبه من عدة أولاد، منهم:

ألف: العلامة الشيخ محمد حسن دام عزه.

ب ـ الدكتور العلامة الشيخ عيسى دام عزّه.

ج ـ آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد طاهر (١٣٢٩ هـ ـ ١٤٠٦هـ)[1]، وهو عالم فقيه أصولي متضلّع في الفقه والأصول والفلسفة، مجتهد متتبّع

١ـ أنظر ترجمته في: مقدمة كتابه «المثل النورية في فن الحكمة»؛ معجم رجال الفكر والأدب في النجف ٢: ٤٧٠.

موفّق، خرج إلى النجف الأشرف في نضارة شبابه، وحضر على شيوخها ولازم درس الآيات ومراجع الدين: السيد أبو الحسن الأصفهاني، والشيخ الميرزا حسين النائيني، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، والشيخ أغا ضياء الدين العراقي، وأجازوه بالاجتهاد جميعاً، ثم عاد إلى المحمّرة وأقام بها، وتصدّى للمرجعية الدينية ورجع إليه الناس في التقليد خصوصاً في جنوب إيران وحاشية الخليج.

وخلّف آثاراً مهمّة:

منها: أنوار الوسائل في الفقه عدّة مجلدات: الطهارة ٣ أجزاء، والطلاق مجلد، والقضاء مجلّد، والمواريث مجلد، والبيع مجلّد، وجزآن في تفسير القرآن والعقل البشري، والمثل الأعلى في الفلسفة جزآن، والمثل الأعلى في المنطق، والمثل النورية في الحكمة الإلهية، والكلم الطيب، والصلاة، والصوم، والزكاة، والإجارة، والقصر والتمام، والمحاكمات بين الأعلام الثلاثة في الأصول، ورسالة الهدى لعمل مقلديه، ومناسك الحج، إلى غير ذلك مما ضاع من مؤلفاته وتقرير دروس أساتذته في الحرب الصدّامية ضد الجمهورية الإسلامية.

توفي في ١٨ جمادى الأولى سنة ١٤٠٦ هـ، وأقبر في الحجرة الأولى على يسار الداخل من باب الشيخ فضل الله النوري من حرم السيدة فاطمة المعصومة سلام الله عليها بقم المقدّسة.

وخلّف من الأولاد:

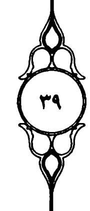
١ـ العلاّمة الشيخ محمد دام عزّه.

٢ـ العلاّمة الشيخ محمد كاظم دام عزّه.

ثالثهم: المصنف:

الحكيم الإلهي آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد طاهر الخاقاني الشيرازي، الملقّب بحجّة الملك، والمعروف بمحمد طاهر عرب، وهو ثالث أولاد الشيخ حسن ابن الشيخ شبير الخاقاني (١٢٣٩ ـ ١٣٢٥ هـ) وأكبرهم على التحقيق.

ولد ﵀ في سنة ١٢٣٩ هـ في سوق الشيوخ، وشبّ على حبّ العلم والفضل، وخرج إلى النجف الأشرف، وحضر على شيوخها، ولازم الشيخ صاحب الجواهر، والشيخ محسن خنفر حتى فاز بالمراد، وبلغ مرتبة الاجتهاد، وأجازه الشيخ الأنصاري طاب ثراه.



فاشتغل بالبحث والتأليف والتدريس وهو إذ ذاك في النجف، وكان عالماً فقيهاً أصولياً حكيماً فيلسوفاً متكلّماً أديباً مشاركاً في العلوم.

وكان ألمعيّاً فطناً ذكياً نابهاً مترسّلاً في حلّ الغوامض، ناقداً بصيراً متتبّعاً مطّلعاً خبيراً بكلمات السابقين، وهذا أمر مشهود لا يحتاج إلى بيان بعد العيان ومراجعة مصنّفاته المطبوعة.

وكان نقّاداً لآراء وأنظار زميله الأنصاري الذي يعتبر القمّة في الفقه والأصول المتأخّر، بل المؤسّس للأصول الجديدة.

ولعّله لأجل هذا وغيره حصل بينه وبين السيد الميرزا محمد حسن المجدد الشيرازي (١٢٣٠ هـ ـ ١٣١٢ هـ) تقاطع واختلاف وتشاجر، فترك النجف وصوّب إلى مدينة شيراز عاصمة فارس، ولما نزل بها وشاء الله عزّ وجلّ أن يذيع بصيته وينوّه باسمه وذكره ـ وما كان لله ينمو ـ اتّفقت قضيّة عائلية لظلّ السلطان حاكم فارس (من عائلة ملك القاجار) ولا أريد أن

أدخل في تفاصيل تلك القضية فهي معروفة مشهورة، فرجعوا في حلّها إليه وانتهت بمصاهرة الشيخ محمد طاهر لهم وأنجب من ابنتهم عدّة أولاد، وعرفت أسرتهم فيما بعد بالرياستية كما سنذكره إن شاء الله تعالى بُعَيد ذلك.

وذاع صيته واشتهر أمره، وتصدّى للرياسة الدينية في شيراز، وطبعت رسالته العملية.

وحصلت له الزعامة فيها، ورجعوا إليه في التقليد، فكان مرجعها الأوّل في وقته، وهو أهل لها.

كيف لا! وهو من البيوت الشيعية العريقة في العلم والرياسة وترويج الشرع المقدّس وخدمة الدين الحنيف زهاء قرن ونصف، بداية من القرن الثاني عشر، وقد أنجبت جماعات من رجال الدين والزعماء الروحانيين، هذا مع ما يتحلّى به من الأخلاق السامية والكمالات العلمية والعملية الرفيعة التي انفرد بها من بين أقرانه.

أنجاله:

١ـ الشيخ محمد جعفر.

٢ـ آية الله الشيخ جلال الدين الخاقاني الملقّب برئيس العلماء، قام مقام والده بعد وفاته، وحظي بحفاوة وإقبال من عموم طبقات المؤمنين.

ولنقدم ذكر مؤلفات الشيخ جلال الدين:

١ـ أطياريّه (شعر) بالفارسية، توجد منها نسخة في خانقاه أحمديه في شيراز.

٢ـ أنوار الهداية (فارسية في العرفان)، توجد منها نسخة في المكتبة المزبورة تحت رقم ١٧٣ .

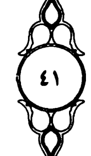
٣ـ تذكرة الأنس في مسائل الخمس (فقه)، ونسختها في نفس المكتبة برقم ١٧٠ .

٤ـ تفسير جلالي، ويقع في ١٩ مجلّداً (بالفارسية)، ونسخته في نفس المكتبة برقم ١ .

٥ـ حديقة الرسائل (فقه)، ونسختها في نفس المكتبة برقم ١٦٦.

٦ـ خُفّاشيّه (فارسية لم نعرف موضوعها)، نسختها في المكتبة المزبورة برقم ١٧٦ .

٧ـ خير المنهج في مسائل الحج (فقه)، يوجد منه نسخة تحت رقم ٣١٦ وكذلك ٣١٧ من المكتبة المزبورة.



٨ ـ الدرر اليتيمة في المسائل العظيمة، ونسخته في نفس المكتبة تحت رقم ٣٢٠ .

٩ـ سبيل النجاة في بعض أحكام الأموات، وهي في نفس المكتبة تحت رقم ١٦٩ .

١٠ـ طريق النجاة في أحكام الأموات، فيها برقم ١٧١ .

١١ـ طريق النجاة في مسائل الزكاة، فيها برقم ٣١٩ .

١٢ـ عين الرسائل (لم نعرف موضوعها)، فيها برقم ١٦٥ .

١٣ـ غمريّه في العرفان، فيها برقم ١٧٥ .

١٤ـ كنوز الإلهام في إرشاد الخواص والعوام (مشكول)، فيها برقم ١٧٢ .

١٥ـ لجين اللجين في أخبار الحسين عليه السلام (تاريخ)، ونسختها فيها برقم ٣١٨.

١٦ـ منوّر القلوب والأبصار، ونسخته فيها تحت رقم ١٧٨ .

١٧ـ نوروزيّه وبهروزيّه (بالفارسية)، ونسختها في نفس المكتبة برقم ١٧٤.

توفي الشيخ جلال الدين رئيس العلماء الخاقاني سنة ١٣٧١ هـ بشيراز، وأقبر في جوار قبر السيد علاء الدين حسين ابن الإمام موسى الكاظم عليه السلام ، حيث هناك قبر والده أيضاً.

والظاهر أن أولاده وأحفاده لم ينخرطوا في سلك علماء الدين وإنما توجّهوا إلى الدراسات الأكاديمية، وفيهم مهندسون وأطباء وضبّاط جيش، والله العالم.

وأما مؤلفات الوالد حجة الملك شيخنا الشيخ محمد طاهر الشيرازي الخاقاني:

فالتي عثرنا على ذكر لها في المصادر:

١ـ استدلال الأحكام (فقه فارسي)، ونسختها في المكتبة المزبورة بلا ترقيم، فرغ منها في ٧ شهر رمضان المبارك ١٣٢٣ هـ، وفي آخرها فهرسة لمصنفاته قدس سره .

٢ـ شهب الأذكار تذكرة الأبرار، فرغ منها في أول ربيع الثاني سنة ١٣٢٣ هـ، نسختها في نفس المكتبة برقم ١٨٥ .

٣ـ كنز المسائل، ونسختها فيها برقم ١٨٦ .

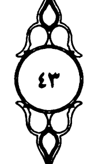
٤ـ المسائل الشهرية والتحقيقات البندريّة، ونسختها بخط المؤلف فيها برقم ١٨٧ .

٥ـ معارج الأنوار في منازل الأبرار والأشرار (في الكلام)، طبع في

شعبان ١٣٢٦ هـ بأمر ولده العلامة الشيخ جلال الدين، وأورد فيه ترجمة للمؤلف وذكر تصانيفه وإجازة الشيخ الأنصاري له، وتوجد نسخة مخطوطة منه في المكتبة المذكورة برقم ١٨٨.

٦ـ مقامع أنوار التبيان في قلع أساس البنيان (في الكلام)، توجد منه نسخة في مكتبة المجالس برقم ١٠٦٢٥ بخط عبد الرزاق بن محمد حسن الجهرمي، فرغ منها سنة ١٣٠٦ هـ.

٧ ـ النفخة القدسيّة في تحقيق شرح اللمعة الدمشقية، توجد نسخة منها في مكتبة خانقاه أحمديّه في شيراز تحت رقم ١٨٩، تاريخ النسخة شهر رمضان المبارك من سنة ١٢٩٨ هـ.



٨ ـ الخزائن الشيرازيّة، ذكرها في كتابه التحف ص ٤٥٧ من الطبعة الحجرية.

٩ـ التحف المحمّدية في كشف الأسرار الكلامية، وهو الكتاب الماثل بين يديك.

قال في مقام بيان الباعث على تأليف هذا التصنيف المنيف في ديباجة الكتاب بعد الحمد والصلاة على محمد وآله خير آل صلوات الله عليهم:

«أما بعد: فيقول المحتاج إلى فيوض ربه السبحاني محمد طاهر بن الحسن بن شبير الخاقاني ـ أنطقهما الله بالحكمة والسداد في يوم الحشر والنشر والمعاد ـ: إنه لما كان علم الكلام لا يخفى علوّ شأنه وجلالة قدره وسموّ مكانه ولطافة مسائله ورشاقتها، وإحكام دلائله ووثاقتها، وافتقار الاعتدال في الدين إليه، وابتناء كثير من العلوم عليه، حداني ذلك إلى نظم

عُقَد من دُرره وترتيب مثان من معضلات سوره، فأعاقني عنه حوادث الزمان، وصرفتني صُروف الدهر الخوّان، فبقيت أجيل الطرف بين الصدّ والإقدام، حتى رأيت حبيب الله ﷺ في بعض الليالي في المنام وهو يناولني صحائف من نور يخرق الأبصار ويقول لي: هذا أجر ما رمته من الآثار، فأيقنتُ أنه أمر محتوم، فشرعت فيه بإذن الأحد القيّوم ...».

قلت: وقد عقد كتابه هذا في خمسة فصول، وضمّن كل فصل عدّة من الأصول الحكمية والكلامية.

فالفصل الأول في التوحيد، والثاني في العدل، والثالث في النبوّة والإمامة، والرابع في المعاد وحشر الأرواح والأجساد، والخامس في عدم جواز العمل بالظن في أصول العقائد وإن كان من الظنون الخاصة.

وكذلك عدم جواز العمل بالظن في الفروع إن لم يكن من الظنون الخاصة، كلّ ذلك بعد تعذّر العلم.

وتكلم في الفصل الأخير في عدة أصول ناقش فيها جماعة من الأعلام ولاسيّما الشيخ الأنصاري ﷺ، ثم عقد أصلاً تكلم فيه في مقامات ستة:

أولها: في أن العلم الإجمالي هو كالعلم التفصيلي في الاعتبار أم لا.

ثانيها: في كفاية العلم الإجمالي في الامتثال.

ثالثها: في أنه لا فرق بين القطع بدليلية الدليل وإن كان مدلوله ظنّياً، أو كانت دليليته من باب التسبيب المحض، وبين القطع منهما في كون كلّ منهما قطعاً يجب العمل به.

رابعها: في الإجماع المنقول والشهرة.

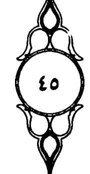
خامسها: في الشك والكلام في الأصول العملية.

سادسها: في الاجتهاد والتقليد.

وبذلك يختم كتابه الشريف.

وخلاصة القول:

إن الفصل الخامس بما عقد فيه من أصول ومقامات بمنزلة النقد الشافي لكتاب فرائد الأصول لصديقه العلاّمة شيخ الطائفة الأنصاري ﷺ، وهو مع ذلك يقف في قبال المحدّثين موقف الأصولي الحاذق البارع في صناعته، ومن هنا يزداد الكتاب أهمّية بالغة ينبغي أن يكون مسرحاً لأنظار العلماء والفضلاء، ومغنماً لأرباب البحث والتحقيق.



والملاحظ عنده حدّة الذهن والاطلاع الواسع والمهارة التامة في الفن وسرعة الانتقال وشدّة التتبّع مع فطانة ونباهة وخبروية عالية في الأصولين، وإحاطة بمباني فلسفة الإشراق والمشائين، وآراء المتكلمين شيعة وسنّة، وكثرة نقل كلماتهم نقلاً مباشراً لا على وجه الحكاية، وتفطّنه للثغرات، مع قوّة في البيان واختصار في اللفظ واستحكام في الدليل، وابتكار في الحجّة.

وفذلكة الكلام:

إن الكتاب يجمع بين دفتيه أبحاثاً عقلية فلسفية في غاية من الدقة والمتانة، وكذلك كلامية وأصولية، مع تنوّع في الأساليب وتعمّق في البحث، وجودة في الاستدلال، وطرح ممتاز في التسلسل بحيث لا يدع القارئ ينفك عن متابعة البحث معه، وفي نفس الوقت الذي يستعرض الأقوال وينقض حجج المخالفين بعمق ودقة فائقة يبتعد كذلك عن التعقيد والاختزال المخلّ، كما يجتنب التعبير الركيك لكي يأتي هذا الكتاب في

عداد الأصول من كتب الأصولَيْن فارغاً عن الحشو والزوائد والفضول دالاً على عبقرية مؤلّفه الفذّة.

وفاته ﵀ :

ذكرت بعض المصادر[1] أنه توفي يوم الثلاثاء ٢٤ صفر سنة ١٣٢٥هـ، لكن الذي يذكره بعض أعلام أسرة آل شبير من أبناء آية الله الشيخ عبد الحميد طاب ثراه (وأهل البيت أدرى بما فيه): أنه توفي سنة ١٣٢٧ هـ في أيام حوادث المشروطة في شيراز، ودفن بجوار مرقد علاء الدين حسين ابن مولانا الإمام موسى الكاظم صلوات الله تعالى عليه، وكان له قبر عال مزدان بصخرة عليها كتيبة فيها ذكر اسمه وتاريخ ولادته ووفاته وما إلى ذلك، وأزيلت عند عمران البقعة الشريفة، ودفن فيما بعد إلى جنبه ولده العلاّمة آية الله الشيخ جلال الدين رئيس العلماء الخاقاني ـ كما سبق أن أشرنا إليه ـ حشرهما الله مع من يتولّونه من آل محمد ﷺ.

ومن نافلة القول قبل الختام أن نشكر كل من ساهم في إخراج هذا الكتاب الشريف إلى عالم النور، لا سيّما فضيلة الأخ الكريم فالح عبد الرزاق العبيدي حيث قام بتصحيح الكتاب وتخريج مصادره وصفّ حروفه، وكذلك ابن عمّنا السيد حيدر الموسوي مدير دار نشر أنوار الهدى، وفّقهما الله تعالى لكل خير.

وحيث بلغ الكلام إلى هاهنا فلنختم المقام بالصلاة والسلام على سيّد الأنام وآله الكرام، داعين بتعجيل الفرج للحجّة من آل محمد عجّل الله

١ـ كما في كنجينه دانشمندان ٥ : ٣٣ ؛ معجم رجال الفكر والأدب في النجف ٢ : ٤٦٨ .

تعالى فرجه الشريف، حامدين شاكرين مستغفرين مسبّحين، و ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۞ وَسَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ۞ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1].

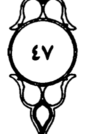
وكتب

السيد محمد حسن الموسوي

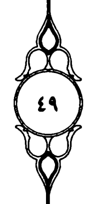
آل العلامة الفقيه السيد علي القارون الزاهد البحراني

نزيل قم المقدسة

سحر ليلة الثلاثاء ٢٧ ربيع الثاني ١٤٣٦ هـ



١ـ سورة الصافات، الآيات ١٨٠ ـ ١٨٢.



كلمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد:

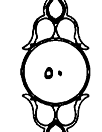
ها نحن أمام إحدى المخطوطات النادرة لأحد أكابر علمائنا الأفاضل الذين بذلوا ما عندهم من غال ونفيس من أجل إحياء علوم أهل البيت عليهم السلام ، حيث أملى تيُّنُّ فيها ما هو مكنون في طيات صدره من اللالئ والكنوز التي كشفت عنها مثل هذا الأثر المبارك، وما يحويه من علم الكلام الذي دار الحديث حوله بين الأعلام.

فمن خاض في غمرات بحره لوجد فيه ما لذّ وطاب من الكلام المستطاب، ولوجد نفسه وجها لوجه أمام هذا الكتاب الذي عكس بطياته المستوى الرائع الذي حاك المؤلف فيه كلماته ليصبّها في هذا القالب الجميل، الذي أزهرت معانيه لكل من أمعن نظره وأجال فكره من خلال الخوض في سبر أغواره.

وفي مقامي هذا لا أريد الخوض في تفاصيل مضمون هذا الكتاب ،

ولا في مفردات حياة المصنّف ﷺ؛ لأن ما سطرته أنامل سيدنا الفاضل والعلم الكامل السيد محمد حسن الموسوي (دام ظلّه) من كلمات نيرة ـ بدءاً بما هو مندرج فيها من خصائص أسلوبها ودقّة معانيها، وتقييمها، وانتهاء بالتسلسل العائلي للمؤلف ﷺ ـ كافية وافية، بل مغنية عن كل ما يكتب ويقال حول هذه الكتاب، فلو أردنا أن نزيد ونضيف لوقعنا في مزلقة التحريف، ولو أردنا أن نقول لكان أقل مما هو مأمول.

فلا يسعنا في هذا المقام إلاّ بيان بعض النقاط التي تمّ من خلالها إيصال هذا الكتاب إلى عالم النور، ليكون مشعلاً لما في الصدور.



منهج التحقيق:

إنّ من أمعن نظره في هذه النسخة النادرة لوجدها مليئة بالأخطاء الإملائية؛ ولعلّ سبب ذلك يعود إلى أنها لم تراجع من قبل المؤلّف ﷺ، فكان جلّ جهدنا يتركّز حول تصحيحها قبل تحقيقها، ليتسنّى لمن يحاول الخوض في غمراتها أن لا يصطدم ببعض الكلمات التي تضفي نوعاً من الضبابية حول المعنى المراد من بعض الكلمات المصاغة ضمن العبارات، فكان عملنا التحقيقي يكمن في ضمن النقاط التالية:

١. صف وتنضيد حروفها.

٢ـ مقابلة ما تمّ تنضيده مع نفس النسخة مع وضع الإشارات حول الكلمات المغلوطة والغامضة التي وردت فيها.

٣ـ تصحيح الكلمات المغلوطة التي عثرنا عليها من خلال ما قمنا به في الفقرة السابقة، والرجوع إلى بعض المصادر لمعرفة بعض الكلمات

الغامضة.

٤ـ تخريج الآيات القرآنية الواردة في الكتاب.

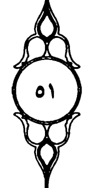
٥ـ إرجاع الأقوال الواردة في الكتاب، سواء إلى مصدرها الأصلي، أو إلى أحد المصادر التي نقلت هذا القول.

٦ـ تخريج الروايات التي استدل بها المصنف ﵀ في طيّ استدلالاته على مطلوبه.

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يوفّقنا وجميع المشتغلين في هذا المجال لما هو خير الدنيا والآخرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.



فالح عبد الرزاق العبيدي

لقد عثرنا على أسماء بعض مؤلفات المصنف ﵀ مذكورة في نهاية كتاب «معارج الأنوار في منازل الأبرار والأسرار»، وهي كما يلي:

١. منظومة فقهية بحدود ٢٥ مجلد.

٢. المسائل الشهرية والتحقيقات الندرية.

٣. فنون التعبير في علم التكسير.

٤. دليل الحائرين في فقه الأئمة الطاهرين.

٥. كتاب سيف الله المسلول في علم المعقول.

٦. كتاب حقيقة الأصول.

٧. في معنى الطهارة والحدث والصلاة.

٨. تحف القوامية في تحقيق ما يتوقف عليه النواميس الشرعية.

٩. كتاب النفحة القدسية في شرح اللمعة الدمشقية.

١٠. الصراط القويم لكل ذي عقل سليم.

١١. شهب الأذكار في تذكرة الأبرار.

١٢. كتاب التبيان في رد البيان.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اشرقت بوجوب وجوده وجود الممكنات واستنارت بنور انوار ذاته

صورة للصفحة الأولى من النسخة الخطية

فنكون ممن اعطي كتابك من ظهرك ووراءك ولا توجه نفسك الى الاوهام العقلية
التي هي المناط في الاغلاط اللفظية والمعنوية بين جميع اهل الفنون الشرعية والعقلية
من المفاهيم الاولية والمعقولات الثانوية
مما اوجب الاختلاف بين
اصحاب الفلسفة الاولى
في القواعد الحكمية
وبين فالمبدا ارباب الاصول في المسائل الاصولية ولكن اماميا اصيل الاصوليين ولا تكن
من الخابطين العشائين ولا من المحدثين المدعين لليقين المكذبين لخاص الظنون من ارباب
الاصول الظاهرين فانا مع عدم تمكن المتتبعين من ادعاء خلاف ضرورة الشرع المبين والجملة [illegible]
الظن في الاحكام وحصول القطع بها في جميع السنين
والايام مرفوضان والى القائل بهما
مردودان ثم ليس المناط في الفروع
بعد تعذر القطع الا على الظنون
الخاصة الاطمئنانية
وفي الاصول
الا على البراهين والادلة القطعية فارفضهما
رفضه الله ورسوله الامين وآله واصحابه الغر الميامين
ولا تركن الى مطلق الظن الظنين فان الركون اليه
خروج عن الدين وتمرد عما عليه سيد
المرسلين
نصحتك علما بالهوى والذي ارى موافقي فاخر لقلبك ما حلوا
والصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين
قد فرغت من تسويد هذا الكتاب المستطاب في سابع عشر من شهر محرم الحرام في سنة ١٣٠١ وانا مؤلف
الكتاب هداه الله ابن المرحوم محمد هادي القاضي المرودشتي غفر الله ذنوبه بمحمد وآله الطاهرين
ويبقى الخط في القرطاس دهرا وكاتبه رميم في التراب

صورة للصفحة الأخيرة من النسخة الخطية

[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أشرقت بوجوب وجوده وجودات الممكنات، واستنارت بنور أنوار ذاته هُويّات الكائنات، واستقامت بظهور ذات قدسه جميع ذوات حقائق الأيّنات، وتلألأت عن شعاع أشعة ذاته العقول والنفوس المجرّدات، وأذعنت بعدم الإدراك لكنهها سُلوب الأعدام وثوابت الوجودات، وتنزّه بدليل حدوث ما سواه عن سائر أنواع المحدثات، وتفوّق ببرهان احتياج ما عداه على كافة أصناف المخلوقات، وأنشأ عن تجلّي إشراقات صفاته نفوس الأرضين والسماوات، وعلم بأحديّة جمعه وبساطة ذاته جميع الموجدات من الجُزئيّات والكلّيات، وخلق صفات الأجرام العلوية والسفلية لكتابة هاتيك الكلمات، وكوّن بتكوينه أسباب الحركات لإظهار تجدّد تلك الشؤونات، وجعل أدوار الكاينات براهين وأدلة قاطعة على جميع الخيرات والكمالات، وأنهض النفوس الإنسانية من بينها على استعداد تحمّل تلك الأمانات والرسالات، وأظهر تغيير أطوار الفلكيات إعلاماً منه بأنّها ليست بأزليات، وخلق عامّة نوعي الإنس والجان متفضّلاً

بإخراجهما إلى عالم التكوين من عالم الإمكان، وعلّمهما ما لم يعلماه من قلم البيان فخاطبهما بأيّ آلاء ربّكما تكذّبان، وأودع صاقعات حكمته في قلوب أوليائه، ونزّهها عن الحلول في قلوب أعدائه.

والصلاة والسلام على مَن بعثه لكافة الورى فجعله علماً وعمداً ومناراً للهدى، صلاة تملأ أقطار الأرض والسماء وتبلغ أطوار فجاج الملأ الأعلى، وعلى آله الغرّ الميامين سادات الأولين والآخرين، صلاة تدوم بدوام الليل والنهار، تغدو وتروح ما غدا الأطيار على الأشجار، لا سيّما ابن عمّه وزوج ابنته والقائم بعده بأمره وخليفته.

أمّا بعد: فيقول المحتاج إلى فيوض ربه السبحاني محمّد طاهر بن الحسن بن شبير الخاقاني، أنطقهما الله بالحكمة والسداد في يوم الحشر والنشر والمعاد: إنّه لمّا كان علم الكلام لا يخفى عُلوّ شأنه وجلالة قدره وسموّ مكانه ولطافة مسائله ورشاقتها، وإحكام دلائله ووثاقتها، وافتقار الاعتدال في الدين إليه، وابتناء كثير من العلوم عليه، حداني ذلك إلى نظم عُقد من دُرره وترتيب مثان من معضلات سوره، فأعاقني عنه حوادث الزمان، وصرفتني صُروف الدهر الخوّان.

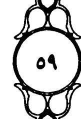
في أنّ سبب تصنيف الكتاب رؤيته النبي رسول الملك الوهاب:[١]

فبقيت أجيل الطرف بين الصدّ والإقدام، حتى رأيت حبيب الله صلى الله عليه وآله في بعض الليالي في المنام وهو يناولني صحائف من نور يخرق الأبصار ويقول لي: هذا أجر ما رمته من الآثار، فأيقنتُ أنه أمر محتوم، فشرعت فيه

١ـ أدرجنا هذا العنوان من حاشية المخطوطة.

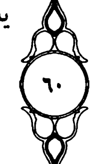
بإذن الأحد القيّوم، فأصدرت ما في كل لفظة منه رياض من مُنى، وأوردت ما في كل نقطة منه كمال ونهى، فجاء بحمده مُهذب المباني، مختصر الألفاظ، مبتكر المعاني، محتوياً على الأهم من أصوله، منطوياً على المهمّ من فصوله، محيطاً بما لم تُحط به كُتب المتقدّمين، مشتملاً على ما لم تشتمل عليه كُنوز المتأخّرين، قد رتّبته على خمسة فصول، مغترساً في كلّ فصل عدة من الأصول، وسمّيته بـ «التحف المحمدية في كشف الأسرار الكلامية»، جعلته تُحفة إلى حضرة وجهة كلّ محتاج إن لم يكن وجهة لكلّ معتمر وحاج، ومشعر الجلال والكرم إن لم يكن مشعر الكعبة والحرم، ثمرة شجرة طوبى وجنة المأوى، مروّج شرع من كان قاب قوسين أو أدنى، إنسان عَين السلطنة القاهرة، قطب دايرة الدولة الباهرة، شمس شموس العزّ والجلال، مطلع بدر العظمة والإقبال، منبع بحار العلوم والأعمال، مركز دائرة الفضل والكمال، سرّ وال من والاه، هو حضرة ظلّ ظلّ الإله السلطان ابن السلطان ابن السلطان، المؤيّد بتأييد الملك الأحد المنان، ناصر الدين الحنيف، ناصب أعلام الشرع المنيف، لا تزال رايات نصره منشورة، وأيادي جميله بين الناس مأثورة، وسطوات بأسه مشهودة مشهورة، ودماء من خالفه مراقة مهدورة، قد فرش بساط العدل والرأفة والإنعام، وأسس أساس شرع سيد الأنام عليه وعلى آله صلوات الملك العلام، فلا تزال عتاب باب حضرته العلية مصدراً لذوي النفوس الأبية، ولا يزال ذكر سيرته السنية شعاراً لذوي الأرواح القدسية، بمحمد وآله سادات البرية.

فإنّي لمّا اكتحلت بطلعته الفاخرة، واستنرت بغرّته الزاهرة، راجعت كُنانتي وتأمّلت في خزانتي فلم أجد شيئاً يليق بأن يهدى إليه ويتأهل لكمال



أن يُعرض عليه إلاّ ما أمرني به سيد الآل مما به النجاة في المآل، من رسالة أو كتاب إلى ملازمي تلك العتاب، فإن وقعت في سلك القبول وحفظ بها سرّ الرسول عارف الرجال بالمقال، تارك المقال بالرجال، مقتصراً على مضمون ما ورد عن سيّد الآل: «تُعرف الرجال بالمقال لا يُعرف المقال بالرجال» ، وما قيل: من أنّه قد يوجد في الأسقاط ما لا يوجد في الأسفاط، وكم ترك الأوائل المفاخر لمن دونهم من الأواخر.

ولا ينظر إلى قصر باعي وعدم وصولي وقلّة اطلاعي، فهو غاية المأمول، ونهاية المسؤول، وإلاّ فالجواد قد يكبو، والصارم قد ينبو، وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، والميسور لا يسقط بالمعسور.





الفصل الأول

في التوحيد



لكي يمتاز لك الفرق بين القديم والجديد إذ التسمية منزلة عليها باسم أشرف الأجزاء، أو محمولة على طرد ما سبقت إليه بعض الأوهام والآراء من ثبوت التعدّد والتكثر في ذاته ولو بقدم الثمانية المشهورة من صفاته.

أصل

اعلم أن أعظم أصل في المسائل الحكمية وأحكم مبنىً لمعرفة المسائل الإلهية ليس هو على التحقيق عندنا إلاّ الوجود؛ لامتناع أن تدور على قطب غيره رحى الموجود، فبالتدبّر فيه يتوصل إلى ساحة غور العوالم اللاهوتية، وبالاهتداء إليه يهتدى إلى ساحل العوالم الأزلية، وبالاستضاءة فيه تشاهد الأسرار الملكوتية، وبالاقتباس منه تنقشع حجب العوالم الجبروتية، وباستلام عتابه استنارت شبه الظلم، وبإدراك غوامضه تفجّرت ينابيع الحكم، وبالتعمق فيه يحصل علم التوحيد والمعاد، وبالوقوف عليه معرفة حشر الأرواح والأجساد.

فكم دون وصول علاه من الفحول زلّت الأقدام، وكم دون عُليا مناه تكاثر منهم الازدحام، فهم ما بين مثبت في ذاته تعالى حقايق الأعدام، وبين حاكم بوحدة الوجود الممكن والواجب العلام.

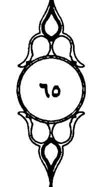
أصل

كل من أدرك شيئاً فقد أدرك له الوجود؛ لعلمه الضروري بأنّ كل مدرك موجود، وأنّ ما لم يكتس تلك الحلل ليس بمدرك، كالمعدوم من المفقود، وادّعاء نسبة الإدراك إلى الأعدام مُنكسر السورة، بل الشوكة، بما عن بعض الأعلام، من أنّه خلاف اصطلاح أهل النقض والإبرام، من أرباب التحقيق في هذا الفن والإحكام، وإن كان عندي محلّ تأمّل يقصر عنه الكلام، ومحطّ كلام لا يسعه هذا المقام.

وثبوت ضرورية الوجود المنسوب يقتضي ضرورية مطلق الوجود المطلوب؛ لأنه أحد جزئيه، بل ومقوّميه، وضرورية المركّب تستلزم ضرورية جزئيه؛ بناء على حصوله بأجمعه، مع انضمام قيود التشخّص والتحديد المشمّر عن التكلّف في الاشتراك بالوجه البعيد دون تخصصه المنبعث عن دخول القيد أو التقييد؛ لمنافاته ثبوت الجنسية لمن عرى عن شبهة التقليد من حقيقة اختلفت بإضافة الصور والمشخصات لمكان قابلياتها والاستعدادات، أو تفاوتت لمحض ما كسبت من الصور عند الإضافات، من غير اعتبار الاستعداد في التفاوت والقابليات، كما يظهر في الحصص الحيوانية الموجودة في أنواع الحيوانات، أو من حقايق مختلفة، دلّ على اختلافها اختلاف فروعها؛ إذ تفاوتها الذاتي دليل قاطع على عدم اتحاد أصولها، أو من اثنين إن كان في أحدهما حصة وفي الآخر حصّتان، كالفرس وباقي أصناف نوع الإنسان، فإنّهما يجتمعان في الحيوانية الفلكية، وينفرد الثاني منهما في الحيوانية القدسية، التي هي المادّة، لا ما لا يقبل

الجوامع الكلّية؛ للجزم بحصول التميز بها والصور النوعية ومن واحدة إن كان ما في أحدهما على حدّ ما في الآخر منهما؛ إذ الاختلاف العايد حينئذ إليها إنما هو باختلاف اكتسابها من صور الأفعال الظاهرة، وحقايق الأعمال الباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الإجابة الصادرة عن تفاوت درجات الإنابة.

وبناءً أيضاً على تركيب الممكن فيه من الوجود والماهية المقتضي لارتفاع أحدهما ارتفاع الشيئية، وهو وإن ظهر خلافه من بعض الأخبار، فقد اعتضد ببعض الاعتبارات والآثار، وتأيّد بركون جملة من علمائنا إليه، كما لا يخفى على من جعل كلماتهم نصب عينيه.



وبطلان ما عن أهل الطرق الفاسدة كالصوفية من أنها أحد عوارضه اللازمة، بل الذاتية، مع زعم أكثرهم أنّه هو الله، وتوهّم غير الأكثر أنه مشيئة الإله على حدّ ما ينسب إلى أصحاب ضرار مما يوجب العبث في خلق الجنة والنار.

وعكسه أيضاً كما عن قاطبة المشائين وجمهور بل عامّة المتكلّمين بلزومه التسلسل، وخلاف ضرورة الواجدين، وبداهة صحيح المروي عن الأئمة عليهم السلام أجمعين.

وكون الشيء هو الوجود، والماهية مأخوذة بتبعيته من غير عروض جعل لها يوجب استشمام رائحيته، فالشيء عند من يرى ذاك ليس هو إلّا الوجود وحده فهو الواصف له لمن أراد كشف حقيقته وحده بالاتفاق، على أنّ الممكنات أزواج تركيبيات من غير ورود نقض عليه بمثل الوجود والماهيات والعقول، والنفوس أيضاً وساير المجرّدات وإن لم نعتبر التجريد

من المادة والمدّة دون ساير الذاتيات، وكون أحدهما في الخارج هو الآخر على جهة الخصوصية بعدم اتجاه دليله المحكي عن الأسفار والمشاعر والعرشية، أو الآخر منهما على جهة الإطلاق بلا فارق كما نقله أيضاً عن جملة منهم صاحب الشوارق.

وحقيقة الوجود الحقة مجهولة الكنه؛ إذ هي عين الذات، وعنوانه محدث على حدّ ساير المحدثات، فارتقب ما يتلى عليك من الرموز والإشارات، ولا تلومنّ إلّا نفسك فيما يعرض لك من الهفوات.

وحيث على الأقوى أريد العنوان منه فلا شك في دخوله، بل لا محيص عنه؛ إذ لا نريد بالوجود هنا إلّا نفس التحقق والحصول؛ لقضاء الملازمة به، ومستحكمات العقول وعدم دلالة دليل على غيره من المعقول والمنقول.

ومن هنا قيل فالذي تعرفه العقول وبه لا يعذر المقصّر المجهول ليس إلّا أنه موجود، وإلّا فهو تحكم مردود، وهو الموافق للمروي عن مظهره التوحيد سلب توهّمه الموجب لتكثّره، وهو المطابق لما قيل؛ إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه وسلبنا عنه أيضاً ما نفاه خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتي أو سلبي، أو يحصل له به نعت ذاتي معنوي.

والوجود الذي هو نفس الماهية بالنسبة إليه هو غير العنواني، كما يأتي التنصيص عليه في بيان ثبوت ماهية له هي الوجود على الإطلاق، وعدم قبول غيره إن لم يرجع إلى محلّ الاتفاق.

أصل

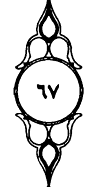
القول بأنّ خارجيّ الوجود أمر شخصي لا يقبل إلّا التعيين، وذهنيه يمتنع أن يكون مقوّم الجزئي الخارجي المستبين.

مدفوع بأنّ الاشتراك إنما يعرض للأشياء عند كونها الذهني بدون منافاة للتشخص الخارجي العيني.

ومنه يعلم أيضاً شمول ما نحن فيه لمثل العنوان .

والغفلة عن ذلك هي التي أوجبت الغفلة لمثل أهل هذا الزمان، أو بأنه على فرض إرادة المجموع المركب.

لا نسلّم الصغرى.



وعلى تقدير كون المطلوب به خصوص المعروض نمنع المطوية الكبرى.

والقول بأنّه لم لا يجوز أن يكون الجنسي من المعنى غير خارجي، بل عقلي؛ لاتضاحه مدركاً ومبنىً.

ومنع أنه إذا لم يكن مقوّماً للجزئيات الخارجية لم يكن مقولاً عليها في جواب ما هو بالكلية؛ إذ ذلك إنما يتم لو لم يكن مقوماً لها متحداً بحسب الماهية أيضاً معها، وهو ممنوع؛ لأنّ المقوم هو الحصة الموجودة المطابقة، والمعتبر جزءً هو القسمة الخارجية الموافقة.

لا يخفى عليك ما هو مشتمل عليه، ولا يغور عنك ما هو أيضاً راجع إليه.

وعلى فرض اتّصافه في غير ما نحن فيه بالتمام لا يمكن الوصف به

هنا في غير وجود الباري عن الأعدام.

أصل

عن الإمام: الحمل إن يكن المحمول ذاتاً فهو حمل المواطاة؛ للموافقة بينه وبين الموضوع الذي هو الذات؛ إذ هما بلاشك على هذا الفرض متوافقان، كقولنا: الكاتب إنسان أو حيوان.

وإن يكن صفةً فهو حمل الاشتقاق.

وفيه: مع كونه خلاف المتعارف أنه خلاف الاتفاق، فهو كتفسير الأوّل منهما بحمل هُو هُو، أو هما هما مع كون ذا هو معنى الذاتي الأولي، كرعينا الغيث، ولا تواس العمري.

فالحق أن الحمل إن أفاد بدون واسطة أنّ هذا هو ذاك ولو ادّعاء فذاتي، وإن أفاد بدونها أيضاً أن هذا هو جزئي لذاك كذلك فتواطي، وإن صحّ معها وامتنع بدونها، كزيد أبيض مثلاً، فاشتقاقي.

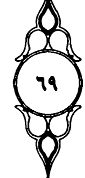
والواسطة في الأخير قد تكون «ذو» وقد تكون الاشتقاق، كزيد ذو بياض، والعلج مريض، أو معاق.

ولما كان بيان الحمل فيما نحن فيه موقوفاً على بيانه مطلقاً، أو في خصوص الإيجاب على نحو ما هو المحرّر والمعروف في كلمات الأصحاب، بادرنا إلى ذكر ما شاع فيه بينهم، وسارعنا إلى بيان حقيقة ما تعارف فيه أيضاً عندهم.

فنقول: قيل: الحمل هو الاتحاد، وقيل: الحكم باتحاد المتغايرين بحسب المفهوم أو الاعتبار، فلا يصحّ حينئذ في المتباينين.

والأول يقتضي اثنينية مّا؛ لعدم الصدق مع صرف الكثرة ووحدة ما؛ لعدم تحقق الحمل مع خلوص الوحدة، وكما أنّ الوحدة على جهات شتى كالنوعية وغيرها كالجنسية والصنفية والشخصية، فكذلك الحمل، إلاّ أنّ الأشهر من بين الأفراد هو الحكم في خصوص الوجود بالاتحاد، أعم من أن يكونا موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات، أو يكون الموجود بها أحدهما والآخر بالعرض، كما في حمل العرضيات على القايم بنفسه من الذاتيات.

وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون أمراً ثالثاً خارجاً عنهما؛ فالأول موضوعاً كالإنسان كاتب، ومحمولاً كالكاتب إنسان؛ والثاني كالكاتب ضاحك، أو العاشق كثير الشوق؛ والآخران إذ الموضوع في الأول والمحمول في الثاني تمام حقيقة المصداق، كخالد دونهما في الثالث؛ لعدم كون ما عدا الإنسان فيه تمام حقيقته، كماجد.



هذا، ولا اعتبار عندي بما قد قيل: من أن الحمل باطل، بل مستحيل وإلّا لوجبت للإفادة المغايرة فيفقد لوجوبها المشاكلة والمناظرة، فيجب حينئذ قيام أحدهما بالآخر لكي تحصل المناسبة؛ إذ لولاه لم تكن، بل كان بينهما كمال المجانبة كما بين الخطأ والسداد، والرومي والسواد، بخلاف الرومي والبياض، وعدم فتح العين والإغضاض، والحمل معهما ممنوع على الأظهر، إن لم يكن هو الأولى، بل الأقوى والأشهر.

وتصاريحهم أيضاً أقوى شاهد عليه، وتعاريفهم ظاهرة في الإيماء إليه، ولم يخالف في ذلك إلّا السيد الشريف.

ويكفي في ردّه أيضاً أنّ الإخبار نوع من التوصيف، مضافاً إلى أنّه

لولاه لم يكن حمل أحدهما على الآخر أولى من حمل الآخر عليه؛ للزومه الترجيح بلا مرجّح، مع عدم دلالة قوية ترشد إليه، فالآخر يجب أن لا يتصف به في نفسه؛ للزومه حينئذ اجتماع المثلين، فيلزم قيام الشيء بما ليس بمتصف به، وهو عين الجمع بين النقيضين.

وفيه ـ على فرض أن يكون المراد منه الإلزام ـ أنا نمنع استدعاء الحمل مطلق القيام؛ لصحة قولنا: كل إنسان ناطق، مع عدم تصوّره بين الكلّ والجزء؛ لظهور الفارق، وعدم المناسبة مع عدم القيام، إنما يلزم لو لم يكن هناك اتحاد بالذات للاكتفاء به جزماً في حمل المحمولات على الموضوعات.

ولو سلّم فهو إنما يستدعي عدم اعتبار القائم لئلاّ يلزم اجتماع المثلين، وأين هو من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين.

وعلى تقدير غيره أنا نقول: إن بيان امتناعه إنما يؤدى بالقول، وهو مما لا إشكال في اشتماله على الحمل فيلزم إبطال الشيء بنفسه لنفسه، وهو باطل بحكم العقل القاطع، لا الخيال وحدسه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الحمل إما أن يكون صحيحاً أو لا، والثاني نفس المطلوب بلا احتمال فيه أو شبهة تدرى.

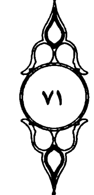
وعلى الأول يتم الدليل، ويلزم الخصم بالبطلان، وما يلزمه الإبطال على تقدير الصحة فهو باطل بقطعي الدليل والبرهان.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ حمل الوجود على الشيء بناء على التركيب من الأول إن أخذ في مفهومه ما اعتبر فيه بنوع من التقريب، وليس هو ههنا على ما ذكرنا إلّا الماهية على وجه يخرج بها من الجنسية إلى النوعية، فإن

مفهوم الحيوان المأخوذ فيه الفصل أيضاً يفارق الجنسية ولا يجتمع معها على غير ما أسلفناه أبداً بالكلية.

ولا يكون من أحدها إن أخذ بشرط لا؛ إذ الحمل فيه على غير ما مرّ عن الشريف مقرون بلا.

ومن الثاني إن أخذ بما يمكن أن يكون معروضاً للنوعية كالجزئية؛ لأعميته حيث لم يخرج عن الجنسية بمجرّد إمكان المعروضية، فمعروض الجزئية والجنسية هو أيضاً حينئذ معروض المحمولية، وهو متّضح بناءً على شمول حقيقة الوجود لقرين الماهية والعاري منها، كحقيقة المعبود على ما يراه البعض من أنه وجود مجرّد منها، لا على ما نراه من أنه وجود لا يتجاوز عنها مع الحكم أيضاً بارتفاع الشيئية في غيره تعالى؛ لارتفاع أحدهما للتركيب والتلازم وحصولها بهما، وإلّا فمن البديهي الأولي المعلوم عدم تصوّر الجنسية وغير العقلي أيضاً من العموم، ولا يمكن فرض وجود الوجود دونها في حقايق المجرّدات؛ لأنّ التجريد فيها عندهم ليس إلّا من المواد وخصوص التصويرات لا مما ذكر مع المواهي دون سائر الوجودات؛ إذ كل من الأوّلين والأخيرين عندهم غيران على وجه لا يمكن أن يكون لهما فرض فيه يجتمعان.

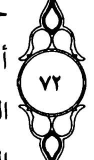


وأمّا عندنا فلا فرض لهما فيه يختلفان؛ إذ هما من كل جهة ووجهة متوافقان؛ لما سيأتي من إقامة الدليل الساطع عليه وإرشاد البرهان، أيّ إرشاد إليه، مضافاً إلى أنه قد حصل من الوجود والماهية نظراً إلى ما تقدم كرتان في الأجزاء متداخلتان، وفي الذرات متمازجتان، وفي الدوران مختلفتان، وفي السطوح متقابلتان، وتمازجهما من غير استهلاك شيء في

الآخر من ذراتهما وأجزائهما، ولا استبانة شيء من شيء إلّا في الاعتبار والميول وأفعالهما.

ولا يكون من الثالث وهو الحمل الاشتقاقي إلّا أن يعتبر كونه غير جزء، بل أمر إضافي.

فظهر أنّ حمل الموجود على مطلق الشيء على ما نقول من الأول، فهو مما اتحد فيه ذات الموضوع ونفس المحمول، بناء على أنه نفس الماهية والوجود في غير الحمل على ما يفعله مصدر كلّ موجود، وعلى مصاديقه اشتقاقي كباقي أنواع المشتقات دون المقومات، بناء على عدم جزئيته وإضافيته الموجبين لكونه كباقي أصناف الإضافيات، وإلّا فذاتي أوّلي، أو متعارف شايع، فيكون حينئذ من الصناعيات بناءً على أخذ المميزات في مفهومها أو مطلقاً، وساير المشخّصات فتأمل فإنّ به يظهر لك الحق، وتفكّر فإن به يبين لك الصدق.



أصل

الحق أن الوجود هو المادة، والصورة التابعة له هي الماهية، فلم تسبقه، ولم يعرض لها؛ لصراحة ما عدا الثاني، وظهوره في الأولية.

والقول بعينية كل منهما للآخر، أو أنّهما على المادة والصورة زايدان.

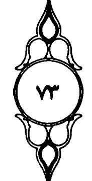
دعويان، بل توهمان عن غير علم منير، أو هدىً جاريان.

كيف لا ! والمعروف بينهم بل الذي جرت به الألسن والأقلام أن الحيوان الناطق للإنسان هو الحدّ التام؛ لجمعه كل ما للمحدود من الذاتيات، وكون كل واحد منهما أحد المقومات هذا مع قولهم بأن مادته هي الحصّة

الحيوانية وصورته أيضاً هي الحصّة الناطقية، وذلك يقتضي ـ على قولهم ـ أنّ الوجود والماهية من الأمور المنسية، فلا يكونان حينئذ من المقومات الذاتية ولا مما كلاهما أو أحدهما نفس الشيئية، وحيث يكون الأمر كما نقول من الاتحاد فلم يكن الشيء هو الماهية والوجود عارضها كالإيجاد، كما أنّ الصورة ليست هي الشيء والمادة هي العرض، وذلك كاف في إثبات ما نحن بصدده أيضاً من الغرض.

أصل

ذهب بعض ـ منهم شيخ الإشراق ـ إلى أنّ الوجودات ـ فيما عدا الحقّ ـ أمور اعتبارية لا تحقق لشيء منها في الخارج إلّا بنسبتها إلى حضرة قدسه العلية.



وآخر إلى عدم تحقّقه فيه حتى في شأن الحق المتعال؛ لنيابة الذات عنه في التحقق، كما عن المعتزلة في الأحوال.

فشتان ما بين ذا، والقول بأنّه فيه عين الذات على حدّ قادر وعالم وساير الثبوتية من الصفات.

وإن قلنا برجوعها حينئذ إلى نفي الأضداد المعني به طرد الجهل بمثل عالم لقضية التضاد، وأين هو من القول: بأنه زايد على ذات مكون الكائنات على نحو ما يعقله الأكثر دوننا في صفات الممكنات، أو أنه ذات تحقق بها ما سواها من المواد والصور والهويات وجوهر مغاير لها سار فيها به تشيأت الذوات من الماديات وكذا الجواهر والصفات وباقي أصناف العرضيات مع امتناعه بظهور المعنى الوصفي منه دون ساير الذاتيات والجوهريات، وكونه مبنياً على القول بوحدة الوجود في الواجب وجميع الموجودات وأن ما

خرج عنه ليس إلّا أعراض له وشؤونات.

وربما قيل الحق إنه في حق الممكن والواجب السبحان واحد يترجم بالتحقق والثبوت عند إرادة البيان، وإن كان في الأول على التحقيق، وفي الثاني على جهة العنوان.

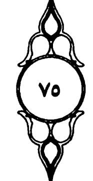
وبذلك يظهر لك أنّ القولين أيضاً متباينان؛ إذ غير العنوان محجوب بنفسه عن كل ما سواه، والممكن كما هو معقد حكم العقل، والنقل لا يشير إلى ما عداه، والتصدي لمعرفته على القول بالعينية يشبه أن يكون من الأقوال الفلسفية، وهو متجه، إلّا أن اعتبار كون الوجود بمعنى التحقق في الأول على التحقيق، مما ينافي القول بأنه أحد جزئي المركب كما مرّ، فيصعب التوفيق.

وبالجملة القول بأنه المادة والصورة هي الماهية على الظاهر لا يجتمع مع ما تقدم بالكلية، وربما في كونه جوهراً؛ إذ العرض يقتضي سبق معروض عليه كما مرّ عنه مكرراً تمام الإشارة، بل التنبيه والإيماء إليه.

أصل

اعلم أنّ من ادعى قدم الصفات الثمانية قد صدر عنه مقالات شنيعة وأمور واهية، أحدها أنّ المحمول في مثل: الله عالم، هو المشتق من المبدأ القديم القايم بذات الحق، وقد شقي شقاءً متيناً، وخسر خسراناً مبيناً؛ إذ كونها مع ذلك نفس عين الذات مع كونه خلاف المشهور عنهم مانع لأن تشتق منه المحمولات، وكونها مغايرة للذات في أزل الآزال يقتضي لزومها حكم القديم الممانع الفعال كما سيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى في

بيان صفة الذات والأفعال، مع أن في دليل الفرجة والتركيب مما به الاشتراك والامتياز كفاية في ردّه على وجه لا يحوم حوله الخلاء والإعواز، وحمل المشتق يقتضي كون مبدئه من محدثات المحمول عليه؛ إذ في كل ما شاهدناه تمام الدلالة والتلويح إليه، أو كونه مما هو به قايم كزيد ميّت، وعمرو نائم، وإن خلا منهما فلا يتم بدون الواسطة، كزيد هاوية أمّه، أو شبه الواقفة، فوجه الجواز عندهم على ما هو المعروف بينهم، وطريق الصحّة لديهم على ما هو المشار إليهم ليس هو إلّا ما ذكرنا مما هو ضروري البطلان بما أسلفنا.



وأما وجه الصحة على القول بالزيادة فمتضح البيان؛ لكونه حينئذ على التحقيق كالضارب والقاتل والسكران من غير استلزام القول به مع احتماله القول بالتركيب؛ نظراً إلى عدم اشتراط الاتحاد في الوجود في الاشتقاقي بما مرّ من التقريب.

وأما وجهها على القول بالعينية فأمور، جملة منها على الظاهر غير مرضية:

الأول: أنّ مفهوم المشتق ما يثبت له مبدأ اشتقاقه، ما لم يكن نفس المبدأ أمراً قائماً بذاته.

الثاني: أنّ المراد بها الدلالة على سلب ما سواها، والمقصود منها الإرشاد إلى فقدها نقص ما عداها، ففي حياة العوالم البشرية الشهيرة بين الكلّ بالفصول النصيرية أنّ ما يطلق عليه تعالى إما أن يكون باعتبار ملاحظة حال المتعلقات الحدوثية، كالقادر والعالم والخالق والباري والكريم ونحوها من الصفات الثبوتية والفعلية، وإما أن يكون باعتبار سلب الغير عنه

مما هو متّصف عند الكل بالضدّية، كالواحد والفرد والغني والقديم ونظائرها من الأوصاف الفعلية والثبوتية، وإما أن يكون باعتبار الإضافة والسلب على جهة الاقتران والمعية، كالحيّ والعزيز والواسع والرحيم دون غيرها من الصفات القدسية.

الثالث: أنّ الحمل إن أردنا القديم فلا يكون على النهج المستقيم إلّا باعتبار مغايرة ما قد تحصل من جهة الاتحاد، وظنّ أن المذكور أو المسؤول عنه غير المعلوم من بين الأعداد، وحينئذ يكون الحمل من الذاتي الأولي؛ لكون المحمول هو الموضوع القديم الأزلي.

وإن أريد به المعنى الحادث الفعلي فلا يصحّ حمله على الذات بما مر؛ لأنّه المخلوق الجعلي.

ومنه يظهر لك نوع الحمل على القول بجوهريته والسريان وتشيئه لجميع الأشياء على ما مرّ وإن كان ضروري البطلان؛ إذ هو مبني على وحدة الوجود بين الكل كما صرح به بعض الأعاظم الجلّ.

أصل

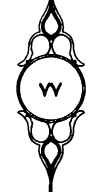
القول بكون الواجب ما يقتضي وجوده أو ما يجب له الوجود مما ينافي كونه عين ذات المتعالي عندي متجه الورود على ما هو المعروف من مذهب الحكماء وغيرهم أيضاً من المحققين الفضلاء؛ لاستحالة كون الشيء مقتضياً أو حاصلاً لنفسه، سواء كان بالوجوب أو بغيره، كخلافه وضده.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ المراد ما يقتضيه أو يثبت به بالحمل الاشتقاقي

دون الشايع الصناعي أو الأولي الذاتي، فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق المفهوم منه ما ثبت له مبدأ الاشتقاق عرفاً على ما هو المحقق، أعمّ من أن يكون بقيام الثاني في الأول أو بذاته كالوجود والقدرة ونحوهما من الثبوتية من صفاته.

فإذا ثبت أنه قائم بها صدق عليه أن الوجود ثابت له بمعنى سلب الفقدان؛ إذ ثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى عرفاً ربّما تشهد به ضرورة الوجدان.

أو بأنّ المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجوداً لا باقتضاء ما سواه على نحو ما قالوا: الجوهر قائم بذاته، وأرادوا به سلب قيامه بما عداه.



واحتمال كون الإضافة بيانية وما بعد من التخيّلات الوهمية بل الكلّ عندي بعد التأمل التام لا يثبت العينية، ولا يثمر سلب كونه من الأمور العنوانية أو الصفات الفعلية على حدّ ما يقال: إنّ المراد بذلك سلب خيال أو توهّم الإمكان وغير ذلك مما هو مجرّد دعوى خالية عن البيّنة والبرهان.

وعلى كلّ حال فحمل الوجود على الوجود يقتضي أنه حقيقة أنه موجود؛ إذ ليس هو عند من يرى ذلك إلّا نفس الموجودية كما عن الشيخ في التعليقات، وصاحب الأسفار والعرشية.

وحمله إيجاباً على نفس الماهية لا يستدعي لوجودها على وجودها ثبوت القبلية؛ إذ هو لم يحمل على الماهية العدمية أو الوجودية، بل عليها من حيث هي على وجه فاقد الشرطية، وسلبه عنها لا يقتضي تميزها عن غيرها من الماهيات للتعيّن له من بينها المقتضي لكونها على حدّ ساير الوجوديات؛ لأنّه إنما يقتضي في الخارج على الأصحّ انتفاءها، وهو لا

يقتضي كإثبات الانتفاء فيه وجودها كإيجادها.

وأما تميّزها في الذهن فمسلّم، إلّا أنّه ليس بشرط للانتفاء، بل هو شرط للحكم به كما يعلمه ذوو البصائر والاقتفاء.

أما إذا كان المسلوب هو الوجود الخارجي فهو معلوم، وأما غيره فلأنّ اللازم من كونه شرطاً للحكم حينئذ والمحتوم أن يكون مشروطاً بتصوّرها ووجودها في الذهن دون الانتفاء المعدوم.

وعود الإشكال بوجودها المطلق والذهني ليس بشيء؛ لأنّ ثبوت الوجود للماهية ليس بثبوت شيء لشيء، بل هو على الظاهر نفس ثبوت الشيء.

هذا، وقد ذكر في كون الحكم بكونها معدومة مطلقاً، أو في الأذهان هل هو مطابق للواقع أو لا؟ قولان.

أصل

في بيان استغناء الوجود لظهوره عن التوصيف، وتحقيق استحالته لأمور منها الدور في التعريف.

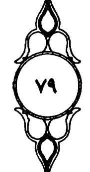
اعلم أنّ الوجود لما تقدّم بديهي التصور كالحكم بكونه كذلك، فلا يحتاج حينئذ إلى الرسوم والحدود.

ومن عرّفه بالثابت العين، أو الكون فيها، أو ممكن الإخبار عنه، أو المنقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو القديم والحادث، أو نحو ذلك[1]، فقد عرّفه بما لا يعلم إلّا بالوجود، فهي إن لم يقصد بها تبديل لفظ بأعرف منه

١ـ أنظر: شرح المواقف ٢ : ١١١ .

عند السامع حريّة على الظاهر بالبطلان؛ لكون الثابت هو الموجود، وكون الوجود معتبراً في الفاعل والمنفعل، والإمكان والقديم والحادث أيضاً وعين الكون في الأعيان، كيف لا وشرط الحقيقي منه مع كون المعرّف ذا جنس وفصل أن يكون مساوياً في العموم والخصوص وأجلى؟! فلا يصحّ التعريف حينئذ بالأعم والأخصّ والمساوي معرفة وأخفى، هذا إذا كان حدّاً، وإلّا فيكتفى فيه بكونه أشهر، فلا يجوز حينئذ بصورة مساوية له، ولا بما هو غير أظهر.

نعم، عن المشاعر إنّية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وانكشافاً وماهيته أخفى تصوراً واكتناهاً[1]، ومفهومه أعم الأشياء وأغناها ظهوراً واتضاحاً، وهويته أخصّ الخواص تعيناً وتشخصاً؛ إذ به يتشخص كل متشخص ويتعين كل ما يرى متعيّناً متخصصاً، وهو متشخص مُتعيّن بذاته، غير محتاج إلى ما يفيض عليه تشخصاً وتخصّصاً، ولكونه لا جنس له فلا فصل له، امتنع بالحدّ تعريفه، ولأنه غير ممكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر ومساوٍ له لم يجز بالرسم توصيفه، ومن رام تعريفه فقد أخطأ؛ إذ عرفه بما هو أخفى.



اللهمّ إلّا أن يريد تنبيهاً وإخطاراً بالبال.

وبالجملة: تعريفاً لفظياً لا حقيقياً، فإن دونه قلل الجبال، ولكون تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً له في العين، وهذا يجري فيما عداه من الماهيات والمعاني الكلية مما له ظلي وأصيل عيني منخفض الذات في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انخفاض معناه أيضاً في كلا الحصولين، فليس لكلّ حقيقة وجودية

١ـ أنظر: المشاعر: ٦، المشعر الأول.

اتصفت بالوجوب أو الإمكان من الحصول إلّا نحو واحد، فليس للوجود وجود ذهني، فهو حينئذ للكلية والجزئية والعموم والخصوص فاقد، فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته خاصة، عديم الجنس والفصل، وكونه جنساً أو فصلاً أو نوعاً أو عرضاً عاماً أو خاصة.

أما الذي يقال له عرض للموجودات من المعاني الانتزاعية للذهب فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانوية، كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والإنسانية والسوادية والبياضية وساير الانتزاعات المصدرية التي تقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقية وغير الحقيقية، وكلامنا ليس فيه، بل المحكي عنه، وهو متحد الحقيقة البسيطة، غير مفتقر في تحصيله إلى قيد فصلي أو صنفي أو شخصي أو غيرها من القيود المشخصة المحيطة، بل قد تلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصل به ويوجد من المعاني والماهيات؛ إذ كلّ وجود سوى الوجود الأول الذي هو نور الأنوار تلزمه ماهية كلية من الإمكانيات لا تتّصف بهذه الأوصاف باعتبار نفسها، بل باعتبار حصولاتها الذهنية فتصير جنساً أو فصلاً أو ذاتياً أو عرضياً أو تعريفاً أو غيرها من صفات المفهومات الكلية دون الوجود إلّا بالعرض، والمقصود على وجه لا ينافي الغرض.

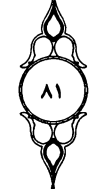
وفيه: أنّ في تقابل الوجود والكنه والماهية ما لا يخفى على أدنى من مارس المسائل الحكمية، وكونه أعم الأشياء مبنيّ على اختصاصها بالموجود وإلّا فهي أعمّ قطعاً عند من ألقى السمع من مفهوم الوجود.

وجواز نقل الماهية إلى الذهن بعد طرح عوارضها الخارجية يقتضي جواز نقل الوجود إليه كذلك؛ لأنه عنده خارجاً نفس الماهية.

وجواز تعريف أكثر الأشياء يقتضي جواز تعريف الوجود؛ لأنّه عنده ـ كما صرح به مراراً ـ حقيقة كلّ شيء موجود.

وسيأتي الكلام فيما له تعلق في هذا المقام من دعوى شموله للأشياء وكيفيته على وجه النقض والإبرام، وبيان أنّ ما هنا مع ما هناك متنافيان مع كون الكل منهما واضح، بل بديهي البطلان كما سيأتيك إن شاء الله مفصّلاً بأوضح نوع من التبيان، والإشارة إليه هنا على سبيل الإجمال؛ لكي يتّضح لك ما يأتي فيه من المقال.

إنا نقول: إنه إن أبان التنزلات من الحقيقة وميزها عنها بأيّ اعتبار صحّ الشمول، ووقع التحديد، وإن جعلها أعداماً بطل السريان والشمول.



ودعوى الكلية كالتفريق والتبديد والاعتباريات إن حكم عليها بالعدم بطل أيضاً كل من الكلية والشمول.

وإن قال بالوجود فيها فلا عن وقوع التحديد أيضاً عدول، وكون الوجود هو المادة والصورة هي الماهية يبطل جميع ما له هنا بأدنى روية.

والوجود الذهني بما ذكره هنا قسم من الأصيل، لا الذهني المعروف بينهم الذي هو نفس الظل عن التخييل ولزوم التثليث إن كان أصيل الماهية غير ما تصدى له من الوجود، وإلّا فهو ممن يقول جزماً بثبوت التطور على حدّ ما فيها أيضاً في نفس الوجود.

وإن عنى بالأصيل للماهية ما به في الخارج حصولها فكذا الوجود، وإن فرّق بينهما بما قيل من مغايرته فيها، وعينيته في كنه الوجود، وجعله هنا من الأمور الاعتبارية صريح في إخراجه له عن حقيقة الوجود بالكلية، وهو منافٍ لما في كتابه المسمّى بالأسفار من جعله له من حقيقة الوجود بلا اعتبار.

وتشخصه إن أراد به الحادث ينافي كونه مما له اعتباران: اعتبار من نفسه، واعتبار من خالقه الديان.

وعدم كونه مما له جنس أو فصل يقتضي ـ نظراً إلى قاعدة الممكن ـ خروجه عن حيز الإمكان.

وتمام الكلام في ذلك سيأتي إن شاء الله عند الكلام على تقسيمه ورد شبهة منع وجوده في الأذهان.

أصل

ما قيل: إن البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات، وإن الوجود كله ـ مع تباين أنواعه وأفراده ـ ماهيّة واحدة، وتخالف أجناسه وفصوله حدّاً وحقيقة جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية أو نازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحّدنا باستخراجها، وتفرّدنا باستنباطها، ممّا قرّرنا في الكتب والرسائل تقرّباً وتوسّلاً إلى مبدأ المبادي وأوّل الأوايل[1]، فهو باطل على ظاهره؛ لأمور، منها بطلان قوله: «وما فوقه»، على فرض إرادة المعبود بالحق عزّ وعلا.

ومستند البطلان يظهر لك من وجوه:

أوّلها: أنّ العقل ليس بسيط الحقيقة حقيقةً، وإنما هو بسيط بالإضافة إلى ما دونه من عالم الملك، وإن توهّم أنه كذلك من كلام أوايل الحكماء، إلّا أنّ المراد من كلامهم هو التجريد من المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الأسّية النفسانية والمثالية، وأين ذلك من التجريد والبساطة

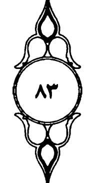
١ـ أنظر: المشاعر لصدر الدين الشيرازي: ٥، خطبة الكتاب.

الحقيقية على نحو ما في الذات المقدسة؟

كيف لا وهو مخلوق، وكلّ مخلوق له اعتباران مخلوقان: اعتبار من نفسه وهو ماهيّته، واعتبار من ربّه وهو وجوده ؟!

ويدل على ذلك ـ مع آية المشكاة ـ أنه ممكن، وقد اشتهر بينهم: أنّ كل ممكن زوج تركيبيّ.

فإن قيل: إن مراد هذا القائل هو البساطة الإضافية، نظير ما قاله في الوجود من أنه في ذاته بسيط لا ريب فيه، فإنّ كلّ هيولى كذلك، كالخشب فإنه بسيط بلحاظ الخشبية، وإن كان مركّباً من مادة وصورة نوعية لا يظهر في عالم الكون إلّا كذلك، فإنّ الاتحاد في حقيقة الخشبية لا ينافي التكثر في الباب والسرير بورود الصور الشخصية على حصصه.



قلنا: إن تمّ هذا في العقل فكيف يتمّ في الذات المستحيل عليها التركيب؟!

ثانيها: ثبوت المنافاة بين البساطة وكون البسيط كل الموجودات، فهي في الحق حيث لم يكن معه في أزله شيء فلا يكون كل الأشياء من ليس معه شيء، كما لا يكون من كان معه شيء بسيطاً.

كيف لا وثبوت الغيرية لها ينافي البساطة وعدمها يسلب تعددها؟!

والأول كالاتحاد معها في المواد والصور، والثاني كالاتحاد معها في المادة بناء على اتّحادها في الكل.

وكما أنّ حيثية السلب وجهته التقديمية تركيب فحيثية عدم السلب كذلك أيضاً.

فبطل ما قيل بعد بطلان كون الأمر الوجودي مصداقاً للسلب أنه لولا

ذلك للزم التركيب، وهو خلف.

واستثناء النقايص والأعدام مع أنها أشياء مخلوقة مُشكل، وعدمه أشكل.

ثالثها: أنّ المراد من الوجود ـ على الظاهر ـ هو المطلق الذي هو في الواجب والحادث حقيقة واحدة، فما في الأول حادث، وما في الثاني واجب، والحدود موهومة لاحقة للرتبة.

وبطلانه بيّن كما ترى.

وتنزّلاته إن كانت بذاته فقد انقلب عن حقيقته؛ لاستلزامه التعيّنات المتعددة المختلفة المستلزمة للتقييدات المعيّنة كالرتبة والجهة والكم والكيف والمكان والوضع، وما يلحقها من المتمّمات لماهية كلّ تنزل ورتبة من أركان ذات الموجود، فلم يكن ماهية واحدة.

وإن كانت بمظاهره التي هي أفعاله وآثار أفعاله لم تكن هذه الكثرات هوية واحدة.

فالحق أنّ الوجود الذي هو عين الذات البسيط المجرّد لم يتحد مع شيء كالعكس محجوب كالذات؛ إذ هو عينها، والكلام فيه بعد الاعتراف بالعجز عنها سهو، وقد وقع من أعاظم هذا الفنّ وإن أمكن تصحيحه على بعض الوجوه والاحتمالات.

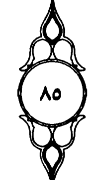
ومما ذكرنا يظهر لك الجواب عمّا عسى أن يقال: بأنها هو بنحو أشرف وألطف على حدّ ما قيل: بأن حضور الموجودات عند بارئها على وجه أعلى وأتم، لا ينافي بساطة علمه بها؛ لأنه عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادة؛ إذ هي بهذا الاعتبار لم تكن موجودات اتّحدت

معه أو سلبت عنه، فكيف كان كلّها، وهذا يتم حتى على القول بأنّ ما خرج عنه شؤون وأعراض؛ إذ التعدد موقوف على عروضها.

مضافاً إلى أن لازم ذلك هو ثبوت الاتحاد حتى مع الشؤون بهذا الاعتبار، وسيأتي إشارة إجمالية منا إلى بيان تعلق العلم بها وحضورها عنده.

أصل

الذي عليه بعض مَن لا يعتدّ به من أهل الفن: أنّ الوجود غير بديهي التصوّر؛ استناداً إلى أنه إما نفس الماهية، أو زايد عليها، فعلى الأول فهو غير بديهي؛ لكونها كذلك، وعلى الثاني فهو عارض لها تابع لها في المعقولية، وقد مرّ أنها غير بديهية، فهو أيضاً كذلك إن لم يكن أولى بذلك.



وإلى أنه لو كان بديهياً لم يشتغل العقلاء بتعريفه، وقد اشتغلوا به.

وأنه لو كان كذلك لم يختلفوا في بداهته، وقد اختلفوا فيها.

إلى غير ذلك ممّا هو كما ترى أنه كسبيّ.

والذي عليه آخر كذلك أنه لا يتصور أصلاً.

والكل من هؤلاء قائلون بالاشتراك المعنوي بين الجميع حتى الواجب، عدا أبي الحسين البصري، وأبي الحسن الأشعري، فإنّهما ممّن ذهب إلى أن وجود كل شيء عين ماهيته، فلا اشتراك إلّا في لفظه[1].

وهو مع ما ذهب إليه الحكماء ـ من أنّه عين الذات في الواجب ـ على طرفي النقيض.

وحمل الأول على العام، والثاني على الخاص، وهو الحقيقي الذي

١ـ أنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق: حسن زاده آملي) : ٤٣٥.

يأبى عن العدم، لم يظهر إلّا من قليل منهم.

وكون العام أو الخاص الذي هو معروض له عروض الكلّي لفرده المعلوم حاله إجمالاً بالعلم بحاله عنها مع منافاة الاشتراك المعنوي، وكون الكلام فيه بالنسبة إليها من حيث إنه مقتض أو علّة على ما قيل، والمفهوم العام ليس كذلك يمنعه بداهته بناء على تعميمها حتى للوجود الخاص، وكونها مجهولة الكنه والحقيقة من كلّ وجه.

ومن هنا حكي عن الإمام من أنه لو كان الوجود متصوراً لكان الواجب كذلك؛ إلزاماً لمن قال: بأنّ حقيقة الوجود المجرّد[1].

فالتحقيق: أنّه لا شك في زيادة المفهوم العام على الماهية عند الكلّ، عدا مَن تقدّم ذكره.



وإنما الكلام في الخاص الممكن، فذهب جمع إلى عينيته، وآخرون إلى زيادته.

فأما في الواجب تعالى شأنه فالكلّ منهم، بل ومن غيرهم وإن ادّعى خلافه، عدا من شذّ على أنه عينه.

ففي شرح المقاصد: أنّ زيادة الوجود على الماهية ذهناً إنما هو في الممكن، فأما في الواجب فعند المتكلّمين له حقيقة غير مدركة للعقول، مقتضية بذاتها لوجودها الخاص، وعن الفلاسفة: حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهناً وعيناً[2].

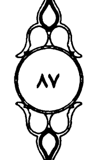
وهما وإن كانا على بعد مما أنا عليه، فإنّ الاقتضاء بالذات له غير

١ـ أنظر: شرح المقاصد (تحقيق: عبد الرحمن عميره) ١ : ٣٠٦.

٢ـ أنظر: شرح المقاصد ١ : ٣٣٠، بحث الوجود زائد على الماهية ذهناً في الممكن.

كونه نفسها، وكذا قيامه بها مع أنهما فرع وجودهما، لاسيما الأول، فإنه لا يكون إلّا بالوجود أو حاله إلّا أنهما دالان على ما أذهب إليه في الجملة من أنّ حقيقة وجود الذات الذي هو عينها كنفسها محجوب عن كلّ ما سواها.

هذا، وقد نقل بعضٌ عن جمهور المتكلّمين أنّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات[1]، وذلك المفهوم الواحد يتكثّر ويصير حصّته بإضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك، ووجودات الأشياء هي هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء، زايدة عليها ذهناً فقط عند محقّقيهم، وذهناً وخارجاً عند آخرين، وأنّ الوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى، وخارج زايد فيما سواه، وهو غير معلوم النقل والصحة.



وكيف كان فأحاديث كلّ ما ميّزتموه ونحوها صريحة الدلالة على ما ذكرنا.

وقد أجاد الشاعر اليمني بقوله:

معان عقلن العقل فالعقل ذاهل

أصل

ما عليه أكثر المعتزلة ردّاً على الحكماء القائلين: بأنّ كلّ ما يصح أن يعلم إما أن يكون له تحقق في الذهن والخارج، أو لا، والثاني المعدوم.

والأول إن كان حاصلاً في الذهن فهو الموجود الذهني، وإلّا فهو الخارجي.

١ـ أنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق: حسن زاده آملي): ٤٣٥.

والثاني إن لم يقبل العدم نظراً إلى ذاته فهو الواجب، وإن قبله كذلك فهو الممكن.

والثاني إن كان في الموضوع أي محلّ مقوم للحال يتوقف عليه وجوده أو محلّ متقوم في نفسه مقوم للحال لتخرج الهيولى، فهو العرض، وإلّا فهو الجوهر.

وعلى المتكلّمين القائلين: بأنّ الوجود إما أن يكون لا أوّل له فهو القديم، وإما أن يكون له أوّل فهو الحادث.

والثاني إما أن يكون متحيّزاً أي ذا فراغ يشغله، أو حالاً في متحيّز، أو لا ذاك.

والأول هو الجوهر، والثاني العرض، والثالث لا وجود له، وإن اشتبه الفلاسفة؛ إذ لو كان موجوداً لاشترك مع الباري وامتاز بأمر آخر، فيلزم التركيب في ذاته بناء على أنّ عدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز من الذاتيات، وإن كان محلّ الكلام من أنّ المعلوم إن كان متحققاً في نفسه متقرراً في الخارج، عارياً عن صفة الوجود أو لا، فهو الثابت، وإلّا فهو المنفي كالممتنع.

والأول إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود، وإلّا فهو المعدوم.

والأول إن استقلّ بالكائنية فهو الذات الموجودة، وإلّا فهو الحال المشمر عن الأعراض المورد بها عليه بحصول نوع استقلال فيها دونه؛ استناداً إلى حجج واهية.

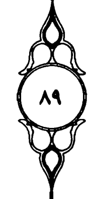
منها: أنّ المعدوم مميز، وكلّ مميز ثابت، وأنّ الامتناع عدمي، فالمعدوم الممكن ثابت؛ لكون إمكانه نقيضه، وثبوته يقتضي ثبوت

الموصوف به.

والأول منقرض بالممتنعات والمخيّلات والمركبات والوجودات العارضة للماهيات.

والثاني مردود بمنع كون الإمكان وضعاً ثبوتياً، فهو على الظاهر مبني على زيادة الوجود على الماهية؛ إذ تحققها قبله يمنع من اتحادها معه؛ لاقتضائها التساوق.

واحتمال الاتحاد بعد حصوله لا معنى له؛ لحصول الاثنينية بالتفكيك، فلازم دعواهم الزيادة كسائر القائلين بالأعيان الثابتة، فتدبّر.



أصل

قاطبة الحكماء ـ إلّا من شذّ منهم ـ على أنّ وجود الواجب عين ذاته؛ استناداً إلى أنّه لو لم يكن كذلك لكان إما داخلاً فيها، أو زايداً عليها.

والتالي باطل بقسميه.

أما الأول؛ فلاستلزامه تركّبه.

وأما الثاني؛ فلاستلزامه أحد أمرين: التسلسل، أو إمكان الواجب؛ لأنّه على فرض زيادته يكون صفة لها، محتاجاً إليها، وكل ما هو كذلك فهو ممكن، وكل ممكن فله سبب.

وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون مقارناً لذلك الوجود الذي هو عين الذات، أو لا، وكلاهما باطل.

أما الأول؛ فلاستلزامه أن تكون الذات متقدّمة بوجودها على وجودها؛ لوجوب تقدم العلة على المعلول به، وهو محال، إما للزومه وجود

الماهية مرتين، أو التسلسل الحاصل من كون الكلام في المتقدم منه كالكلام في المتأخر، وهكذا إلى غير النهاية.

وأما بطلان الثاني فلاستلزامه كون الواجب ممكناً؛ لافتقاره في وجوده إلى غيره.

وفيه: مع اضطرابه في نفسه وعدم اقتضاء المقارنة إن لم ترجع إلى الاتحاد؛ ذلك أنّ العلة لا يجب تقدّمها على المعلول بالوجود، فيجوز أن تكون العلة له هي الذات وإن لم تتقدّم عليه، كأجزاء الماهية فإنّها علل مقوّمة لها، مع أنها غير متقدّمة عليها، وكذا جميع الماهيات الممكنة فإنها علة قابلة لوجوداتها، مع استحالة تقدّمها على المعلول بالوجود.

والفرق بين الفاعل والقابل فيه في غاية الضعف.

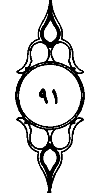
فالحق أن يقال: إنه لو كان وجود الذات زايداً عليها قائماً بها فإن كان قديماً متحد الرتبة معها من كل وجه، ففيه ـ مع كونه قولاً بتعدد القديم ـ أنّه ترجيح بدون مرجّح؛ إذ كون الوجود قائماً بها ليس بأولى من العكس.

وإن كان حادثاً حالّاً بها لزم كون الذات محلًّا للحوادث.

وإن كان حالّاً بغيرها لزم كونها فاقدة له، قائماً بها ضدّه أو نقيضه.

فما قيل: من أنّه لو كانت حقيقة الواجب لذاته هي الوجود لزم أن يكون كلّ واحد من الموجودات الممكنة مشاركاً له، أي مبدأ لمثل ما هو مبدأ له، والتالي باطل.

أمّا الشرطية فلأنّ مؤثرية الواجب في الممكنات إما أن يكون لمجرد كونه وجوداً، أو تكون لمشاركة القيد السلبي له، وهو كونه غير عارض للماهية، والتالي باطل؛ لأنّ العدم لا يكون علة للماهية ولا جزء منها، فتعين



الأول.

ويلزم أن يكون كلّ وجود مبدأ للممكنات؛ لمساواة ساير الوجودات لوجود الذات المقدسة.

وأما بطلان الثاني فلاستلزامه انسداد باب الصانع؛ لجواز أن يكون المؤثر في العالم وجود شيء من الممكنات فهو باطل؛ لما أسلفنا لك من أنّ وجود الذات الذي هو عينها محجوب عما سواها، وكل ما يتصوّر منه فهو ممكن أثر من آثاره.

سلّمنا ولكنا نقول: إنّ المدار في تاثيره هو تجرده الخالص المفقود في غيره حتى فيما يدّعى تجرده كالعقل والنفس، وإن كان أمراً عدمياً؛ إذ اعتباره لم يكن بعنوان الجزئية حتى ينافي، وإنما هو بعنوان الشرطية، وهي غير منافية.

والقول بأنه في الممكنات سلب وإن توقف تأثيره الفعلي على التجرّد المفقود فيه، وإن أمكن نظراً إلى ذاته، فيلزم المحذور.

مرهون بأمور منها: أنا نمنع إمكان التجرّد نظراً إلى إمكانه؛ لما تقدم من أنّ كل ممكن زوج تركيبي، وأن له اعتبارين: اعتباراً من نفسه، واعتباراً من ربّه، فتدبّر.

أصل

اتّفق الحكماء كأكثر المتكلّمين عدا القاضي أبي بكر وأبي هاشم وإمام الحرمين على عدم الواسطة بين الموجود والمعدوم، وهو الحق.

لنا ـ مع الضرورة والحصر المتقدم ـ فساد ما احتج به المثبتون من أنّ

الوجود وصف ثبوتي مشترك بين جميع الوجودات، فإن كان موجوداً لزم التسلسل، وإن كان معدوماً لزم التناقض، فتعين أنه مسلوب الوصفين، وهو عين المطلوب.

ومن أنّ السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية، وهي ما به يميز السواد عن غيره، كالقابضية للبصر وغيرها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فإن كان كلاهما موجودين فإن قام أحدهما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض، وإلّا لزم استغناء أحدهما عن الآخر، فلا تحصل منهما حقيقة نوعية.

وإن كانا معدومين، أو كان أحدهما كذلك لزم تقوم الموجود بالمعدوم، فتعين أن يكون كلاهما أو أحدهما غير موجود ولا معدوم، وهو المطلوب، بأنّ الوجود موجود.

وإن كان وجوده نفس ماهيّته، أو بأنّه ليس بذي وجود لا معدوم؛ إذ نقيض الوجود العدم واللاوجود، لا اللاموجود والمعدوم، كما أنّ السواد ليس بذي سواد، وبأن ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودان ولا يقوم أحدهما بالآخر، بل يكون كل منهما قائماً بالجسم.

سلمنا ولكن دعوى لزوم الاستغناء على فرض العدم ممنوعة؛ لجواز أن يكون قوام أحدهما بالجسم مشروطاً بقيام الآخر به.

سلمنا ولكنا نمنع عدم جواز قيام العرض بالعرض، فإنّ السرعة والبطء كل واحد منهما قائم بالحركة.

سلمنا ولكنا نقول: لزوم ما ذكر إنما يتم لو كان كل واحد موجوداً بوجود مستقل، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون وجود ما به الاشتراك في

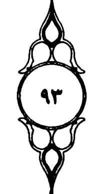
الخارج هو بعينه وجود ما به الامتياز، والتركيب إنما يكون في العقل لا في الخارج على حد الأجناس مع فصولها.

لا يقال: لازم ذلك وجوب كل وجود؛ إذ لا معنى له سوى تحقّقه بنفسه، وقد ذهبت إليه.

لأنّا نقول: إنّ الوجود في الواجب عين الذات على وجه لم يحصل من غيرها أصلاً، فلم يكن في تحققه نوع تبعية.

وفي الممكن عكسه حتى على القول بالعينية، فمعنى تحققه في نفسه فيه أنه لم يفتقر إلى وجود آخر يتحقق به، نظير الزمان.

وما قيل: من أنّه في الأول مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل دون الثاني.



ففيه: أنه لا يجامع العينية فيه؛ إذ مقتضاها الاتحاد من كل وجه، فكيف يكون مقتضاها الذي هو ظاهر في الأثرية؟!

أصل

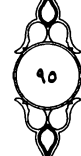
الحق بناء على زيادة الوجود على الماهية مطلقاً، أو في غير الواجب كما مضى الكلام فيه عروضه لها دون العكس كما ذهب إليه بعض المتأخرين، أو التساوق الحاصل من إنشائهما وابتداعهما واختراعهما بدون فاصلة زمانية أو ترتيب ذاتي على حدّ ما بين العلة والمعلول، كما يظهر من كلّ مَن منع تقدم المعروض على العارض في غير العروض الخارجي .

ومن العجيب عمّا أورد على ما ذكر بأنّ قيامه بها إما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل، أو في زمان عدمها فاجتماع النقيضين، بأنّ

القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر، وحينئذ فهو عارض لها من حيث هي؛ إذ لو عرض لها من حيث إنها موجودة لزم الدور أو التسلسل، أو من حيث إنها معدومة التناقض، فالعروض بواسطة الحيثية العقلية يوجب كونه في التصوّر لا في الخارج فهو لها مقيدة بها، فهي من حيث هي موجودة لا هي موجودة من حيث هي، ومقتضى الأول هو الأول، ومقتضى الثاني هو الثاني.

وحيث كان الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفاً لوجوده، كزيد في قولنا: زيد موجود في الخارج دون نفسه، كالوجود فإن الخارج ظرف له لا لوجوده، كان الإيراد بما قيل إن لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه، فتكون معدومة فيه، وهو خلف.

وإن ثبت لها كون فيه فلا شك أنّ الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء فيه، فيكون ممتازاً عنه فيه، وليس عين الماهية ولا جزؤها، فهو زايد عليها فيه، ولا يلزم من زيادته عليها فيه انفراد كل منهما بوجود؛ إذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل فيه أن يكون المقبول موجوداً بوجود مغاير لوجود القابل، بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والماهية، فإن الوجود موجود بنفسه، والماهية موجودة به في غير محلّه، فالماهية لا مع الحيثية موجود خارجي وإن لم يكن وجودها كذلك، ومعها كلاهما فاقد لوصف الخروج، فتأمّل.



أصل

الماهية وهي على ما قيل من كل شيء حقيقته التي يكون بها الشيء شيئاً، وهي السرّ في كونها في الأصل ما هي، ولا يسأل بـ «ما» إلّا عن نفس الحقيقة الجنسية أو النوعية، واعتباراتها نظراً إلى ما يرد عليها ويلزمها ويترتب عليها عدم الاشتراط الراجع إلى عدم الحكم المشهور بينهم أنها بالنسبة إليه لا بشرط الغير المنافي لألف شرط، واشتراط العدم الراجع إلى التقييد به المشهور بينهم بشرط لا شيء، واشتراط الانضمام إلى المشخصات واللواحق الخارجية بعنوان الجزئية أو الشرطية أو المحلية الملحوظة حين الوضع بناء على عدم استلزامها الجزئية كما في نظائر ذلك.

وهي على الأول والثالث بناء على ثبوت الوجود لها في الخارج موجودة فيه، وإن أشكل الأمر في الأول بما ذكرنا، وثبوت ذلك في الثالث واضح لا سيما على القول باتحاد الوجود وإن تعدد الموجود.

وفي الأول ناشئ عن كونها جزءاً من الأشخاص الموجودة فيه، وجزء الموجود موجود، وإنما كانت كذلك؛ لأنّ الجزء لما ذكر إما الماهية من حيث هي، أو الماهية المقيدة بأمر زايد، والأول هو المطلوب، والثاني يستلزمه؛ لأن الأولى جزء من الثانية، وجزءُ الجزء جزءٌ، وعلى الوسط فهي غير موجودة فيه؛ لمنافاة التجريد لذلك، فوجودها حينئذ في الذهن فقط، ولحوقه لها لا ينافي تجريدها؛ لأنّ المراد به تجريدها عن اللواحق الخارجية، بحيث تحصل لها فيه صورة مطابقة لجميع أفرادها، ومن المعلوم عدم التنافي بينهما.

فبطل ما عليه أفلاطون من أنه لابدّ في كلّ طبيعة نوعية من شخص مجرّد موجود في الخارج، أزليّ أبديّ، حتى أنه أثبت في نوع الإنسان شخصاً إنسانياً مجرّداً[1]، وكذا في غيره.

وسمّى تلك الأشخاص بالمثل الأفلاطونية؛ مستدلاً على وجودها بأنها جزء من الأشخاص الموجودة فيه، وعلى تجرّدها بأنها مشتركة بينها، وكلّ مشترك مجرّد؛ لامتناع الاشتراك في المخلوطات والمتعيّنات؛ إذ المجرّد لا يكون جزءً منها.

والمطلق الذي هو مشترك غيره، واشتراك الثاني لا يستلزم اشتراك الأول، فوجوده ليس إلّا في العقل.

نعم، ربما يقال: إذا جاز أن تكون الماهية من حيث هي جزءً من الماهية المقيّدة بالمشخصات لمَ لا يجوز أن تكون جزءً من الماهية المقيّدة بعدمها؛ إذ عدم الاشتراط لا ينافي الاشتراط مطلقاً.

وفيه: أنّ الفرق بينهما بيّن يظهر لك بأدنى تأمّل؛ إذ اشتراط الوجودي يعضد لوجودها والعدمي بالعكس.

أصل

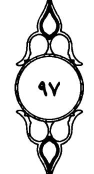
الفرق بين ما اشتهر بين مشايخ الصوفية من أنّ الموجود كالوجود واحد لا تكثّر فيه، وإن تعدّدت شؤونه وتكثّرت أطواره.

وما اشتهر بين غيرهم من أصحابنا وغيرهم من أنّ الوجود واحد والموجود متعدّد، هو أنّه لم يشمّ غير الذات المقدّسة رايحة الوجود أصلاً

١ـ أنظر: شرح المواقف ٢ : ١٧٤ .

على الأوّل، وأنّ شخص الوجود الذي هو عين الذات أو حقيقته الكلية أو مفهومه كذلك في جميع الموجودات على الثاني، فأهله يثبتون موجودات متحدة في شخص الوجود على الأوّل، وفي حقيقته الكلية على الثاني، وفي مفهومه على الثالث، والأوّل كفر، والثاني يضرب عنه على ظاهرهما، وإن أوّل الأوّل كالثاني بتأويلات ينفر عنه الطبع المستقيم ويأبى بأن يصغى إليها السمع السليم.

بيان ذلك في الأول بناء على أنّ العدم ليس بشيء كما عليه الحكماء وأكثر المتكلّمين لزومه عدم صدور أحداث منه؛ إذ كلّ ما يدعى أحداثه فهو نفسه، وما خرج عنها فهو عدم لم يتعلّق به إيجاد؛ إذ لو تعلق به لكان موجوداً، فيشم رائحة الوجود، وقد منعوا ذلك، والضرورة القطعية الحاصلة من أخباره وغيره قائمة على خلافه، وعدم صحّة التكاليف، وخلق الجنة والنار؛ إذ لا معنى لوعده ووعيده نفسه بالثواب والعقاب.



مضافاً إلى أنه على هذا الفرض ليس الذات إلّا نفس التكاليف والجنة والنار والثواب والعقاب ونحوها، فكيف وضحوا الأوّل بالصدور، والثاني والثالث بالخلق، والرابع والخامس بالخلق والجزاء؟! فكيف فضّلوا الأنبياء على بعض بأعدام لا وجود لها مع كون الذاتي لا يختلف أصلاً؟!

سلّمنا، ولكنا نقول: كلّما وجد قبيح في الكون فالوجود والموجود ليسا كما ذكروا، وإلّا لزم نسبته إليه.

سلّمنا، ولكنّا نقول: لازم ذلك أنّه نفس القبيح، تعالى عن ذلك، فكيف يُعاقب عليه؟!

فتمسّك بأذيال ما أسلفناه لك.

ولا تلتفت إلى ذا، وإلى ما قيل من أنّ الوجود يطلق ويراد به المعنى المصدري النسبي الذي هو من المعقولات الثانية التي لا يكون وجودها إلّا في العقل.

وقد يطلق ويراد به المعنى الحقيقي الذي هو من مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام، وبه يحصل طود العدم ويأبى بذاته عن البطلان.

ويعبّر عن الأول بالنسبي، وعن الثاني بالحقيقي، وهو حقيقة بسيطة شخصية به تتشخّص المفاهيم والماهيات، وهو متشخّص بذاته، فليس من سنخ المفاهيم والماهيات، فلا يكون نوعاً ولا جنساً ولا كلياً من الكليات مطلقاً، وهو ممتنع الاكتناه تصوّراً وحصولاً .

إلى أن قال: فالوجود الحقيقي واحد، ومع وحدته له مراتب متفاوتة بالتقدّم والتأخّر والغنى والفقر والشدّة والضعف والكمال والنقص، فيكون ما به اشتراكها عين ما به امتيازها.

وأعلى مراتبه وهو المرتبة التي لا يتقدّمها مرتبة حقيقة الواجب بالذات، والمراتب التي بعدها هي آثاره وأطواره وشؤونه وأنواره، وأثر الشيء ليس بشيء ممّا هو متهافت محتمل المذهبين.

وبيان ذلك في الثاني أنه على الأول قول باتحاد ذات الواجب مع الممكن المستلزم لوجوب الممكن، أو إن كان الواجب على حدّ ما ذهب إليه بعض متألهة الحكماء وبعض صوفية الإسلام مطلقاً، وزعم النصارى أنه ورد في الإنجيل دعوى المسيح الاتحاد مع الله، فإنهما محتملان للاتحاد في الوجود، وإن تعدد الموجود، وللاتحاد فيهما كما استظهره بعض المحقّقين.

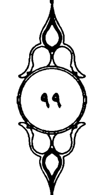
وإن شئت أن تعرف أنّ كلًّا منهما اتحاد فراجع الأقوال في وجود

الكلي الطبيعي في أفراده لكي يتّضح لك الحال.

سلّمنا، ولكنا نقول: إنّ ذلك مخالف لما عليه الكل عدا من شذّ من أنّ الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد ولا تنقص ولا تضعف، فكيف كان ذلك الواحد البسيط من كلّ وجه المتشخّص بنفسه واجباً وممكناً؟!

والقول بأنّ ذلك لم يكن حاصلاً من تزايد الوجود وتنزله واشتداده وتضعفه، بل من تعدّد أفراده وتمايزها.

موهون بأنّ حصولنا للبسيط إنما يكون بتزايد ذاتي له وتنزل كذلك قالبين للحقيقة؛ للزوم التعيّنات المتعدّدة المختلفة لهما، وهي تستلزم التقيدات المعيّنة، كالرتبة والجهة والكم والكيف والمكان والوضع ونحو ذلك، فلم تكن تلك الحقيقة البسيطة واجباً وممكناً، فتدبّر.



وأما على الثاني والثالث فقد مضت الإشارة إليه.

ولقد أجاد بعض محقّقي الفن حيث قال: ما أعجب حال الوجود من اختلافات العُقلاء فيها بعد اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء، مع أنّ الغالب من حال الشيء أن تستتبع ذاته في الجلاء والخفاء.

فمنها: اختلافهم في أنه جزئي أو كلّي، فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات، وإنما التعدّد في الموجودات بواسطة الإضافة حتى أنّ قولنا: وجود زيد ووجود عمرو، بمنزلة قولنا: إله زيد وإله عمرو.

والحقّ أنه كلّي والوجودات أفراده.

ومنها: اختلافهم في أنه واجب أو ممكن.

ومنها: اختلافهم في أنه عرض أو ليس بجوهر ولا عرض؛ لكونهما من أقسام الموجود، وهذا هو الحق.

ومنها: اختلافهم في أنه موجود.

أصل

الحق تعرّف الوجود الخارجي الذي هو عبارة عن كون الشيء مبدأً للآثار ومصدراً للأحكام دون الذهني المرادف للظلّي المشهور بينهم بالغير الأصيل الذي هو عبارة عن كون الشيء لا يترتب عليه آثاره ولوازمه، مع كونه ذا كون وتحقق ما، فإن كون النار موجودة في الذهن مما لا يترتّب عليها الإضافة والإحراق؛ لكونها موجودة في الخارج أو كلاهما أو عدمه فيهما أو ثبوته للثاني منهما فقط.

وبالجملة: فالحق أنّ الثاني ظلّ الأول، دون العكس، أو تأصّلهما وإنكار الثاني بعد الاتفاق على الأول، كما اتّفق لجمهور المتكلمين غفلة عن الفرق بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغيره الذي به الصورة العقلية؛ استناداً إلى أنه لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في العقل للزم من تصوّر الحرارة والبرودة مثلاً أن يكون الذهن حاراً بارداً، وهو محال؛ لما فيه من اجتماع الضدين، وأنّ تحصّل السماوات مثلاً بعضها في العقل عند تعقلها، وفي الخيال عند تخيّلها، وهو باطل بالضرورة.

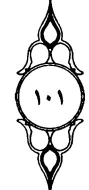
وأنّه يلزم من تعقّلنا للمعدومات وجودها في الخارج؛ لكونها موجودة في العقل الموجود فيه، مع القطع بأنّ الموجود في الموجود في الشيء موجودٌ في ذلك الشيء في غير محلّه؛ لما أشرنا إليه.

والفرق بين الحصول في الذهن والمقام به؛ إذ الموجب للاتصاف وهو الثاني دون الأول، كما يظهر بالتأمل.

ولكون الموجود في الذهن هو الصور المخالفة في كثير من اللوازم، ولوجود القضية الحقيقية التي يحكم فيها على الأفراد النفس الأمريّة الموجودة، محققة كانت أو مقدّرة، ولحكمنا على ما لا تحقق له في الخارج أصلاً، ككون اجتماع الضدّين أو النقيضين مستلزماً لكل منهما.

ولما عن المواقف من أنّ من المفهومات ما هو كلي أي متّصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية، فلابدّ أن يكون الموصوف بها موجوداً، وحيث انتفى كونه خارجاً تعيّن كونه ذهناً[١].

أصل



ذهب القدماء إلى أنّ معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن، كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار.

وذهب المتأخّرون إلى أنّ معناه أنّ حقايق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن[٢].

والظاهر أنّ النزاع بينهما معنوي، وإن تخيل بعض المتأخرين أنه لفظي؛ استناداً إلى ظهور أدلة ثبوته في الثاني دون الأول، فإنّ الحكم على شيء ما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته، لا ثبوت أمر مغاير له موافق له في بعض الأعراض.

فالقدماء أطلقوا على الماهيات في الذهن لما لم يترتب عليها الأثر

١ـ أنظر: شرح المواقف ٢ : ١٧٨ .

٢ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٥١ .

لفظ السنخ؛ لمكان عدم صدور الأثر عنها الصادر أو المترتب عليها في الخارج.

وفيه: منع دلالة أدلة الثبوت على ما ذكر، وعلى فرض ذلك فأدلة النفي والجواب عنها دالان عليه أيضاً، بل الأول منهما دال على ما هو أعظم من ذلك، كما تقدم.

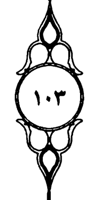
أصل

أنّ وجود الصورة العلمية في الذهن إنما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذوها، وليس هو وجوداً كذلك لنفسها، فإنّ الموجود فيه هو ما يكون ماهية معراة عن العوارض وعن وجوده الأصيل المتّصف بما قدمنا موجودة فيه، لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه فيه؛ إذ هي من حيث هي وباعتبار أنّها شيء ما من الأشياء لها أحكام وآثار موجودة في الخارج، فإنّ الذهن الذي هو النفس الناطقة موجود في الخارج، وقد قامت به تلك الصورة وتترتب عليها آثارها ولوازمها، ولا معنى للوجود الخارجي إلّا ذلك، وحينئذ تكون من مقولة الكيف حقيقة بدون احتياج إلى تشبيه الأمور الذهنية بالعينية، كما عليه الدواني[1].

أو أنّها كذلك لمنع انحصار المقولات بالعينية كما عليه بعض آخر[2].

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٥١.

٢ـ أنظر: المصدر نفسه، وقد نسبه إلى سيد المدققين.



أصل

اعلم أنّه بناء على أنّ مناط اتصاف الشيء بالشيء لا ينحصر بقيامه بحسب وجوده العيني كما توهم، وأحكام الفرق بين القيام والحصول في الوجود الذهني قد يشكل الأمر بعرضية صورة العرض وجوهريته.

أما الثانية فواضحة؛ لأنّ الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وهي في الخارج موجودة فيه.

وأما الثانية فلأنّ الفرض عدم قيامها في الذهن على حدّ قيام العرض في غيره من الموجودات الخارجية، بل هي قائمة فيه بذاتها لا في موضوع، والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع، وكذا الجوهر، بناء على الحصول القيامي على القول بوجود الأشياء أنفسها في الذهن؛ إذ التخلص عن ذلك بأن صورة الجوهر جوهر؛ لوجود وحدة فيها مصادرة، أو غير مجد.

وبالجملة: إن اعتبرناه محض حصول بدون قيام أشكل الأمر بالأول، وإن اعتبرناه قياماً أشكل الأمر بالثاني.

اللهم إلّا أن يدّعى الانحصار أو الواسطة بالنسبة إلى الأول، والعرضية بالنسبة إلى الثاني؛ استناداً إلى عدم التنافي بنوع من الاعتبار، كما تشعر به عبارة إلهيات الشفاء: فإن كانت صور الأعراض أعراضاً فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً[1]، فإنّ الظاهر أنّ ذلك في مقابل من يدّعي ذلك، فتأمّل.

١ـ الشفاء ـ الإلهيات ١ : ١٤٠ ، الفصل الثامن: في العلم وأنه عرض.

ومما ذكرنا يظهر لك ما في رسالة العلم من أنّ جواهرها جواهر ذهنية، وأعراضها أعراض ذهنية، فإنه إن كان مبنياً على القيام كيف صحّ الأول؟ وإن كان مبنياً على الحصول كيف صحّ الثاني؟

أصل

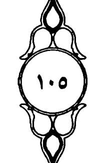
ذهب شيخ الإشراق فيه إلى أنّ الوجود ليس أمراً ينضم إلى الماهية فتحقّق به، بل هو نفس تحقّقها وحصولها[1]، وتبعه من قال إنّ الوجود نفس الحصول دون ما تحصل به الماهية في العين من المعنى، طاعناً على ما ذهب إليه أتباع المشائين من كونه صفة موجودة في الخارج منضمّة إليها[2]، وكونها موجودة في الخارج منضمّة إليها وكونها موجودة بها، فالمجعول بالذات عندهم والصادر من الجاعل حقيقة هو الوجود، وإن اتّصفت به وعرض لها بسببه.

وبالجملة: فالوجود مجعول بالذات، وهي باعتبار اتّصافها به مجعولة بالعرض، وهو ظاهر بعض المتأخّرين، كصاحب العرشية، بما لا مزيد عليه مما من جملته أنّ ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقّف على ثبوت الموصوف في العين، فيلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها فيه، وأنه لو كان الوجود موجوداً في الخارج فإما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات، وإما بوجود هو نفسه فيلزم أن لا يكون حمل الوجود على الوجود وغيره بمعنى واحد؛ إذ مفهومه فيه أنه نفس الوجود،

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٥٢ .
٢ـ أنظر: المصدر نفسه.

وفي غيره أنه شيء له الوجود، وهو خلف[1].

وفيهما مضافاً إلى أنّ عدم مجعوليتها بالذات ومجعوليته كذلك لا يستلزمان كون الثاني صفة عينية وكون الأولى مجعولة بالذات؛ لجواز أن تكون النسبة بينهما على تقدير كون الثاني مجعولاً بالذات اتحادية لا انضمامية، والنقض بوجود الواجب فإنه موجود بوجود هو نفسه أن مرادهم من قولهما: إنّ الماهية إن لم ينضم إليها أمر من الجاعل فهي على العدم، أنّها قبل تقررها في العين لها تقرر بالوجود الإلهي، ولها ظهور ونور، وهو مناط علمه تعالى بها قبل إيجادها ووجودها، ولا شكّ أن الوجود الواجب ليس وجوداً لها؛ لأنّ المراد بوجودها هو الوجود الذي تمتاز به عن غيرها من العيني أو الذهني، والواجب بالنسبة إليها ليس كذلك، فهي في هذه الحالة وإن صحّ إطلاق العدم عليها تصلح لأن تكون معروضة للوجود.



ومنها ظهر لك بطلان ما قيل في ردّ ذلك من أنهم إن فرضوا ماهية في الخارج ليضم الجاعل الوجود إليها فهو باطل؛ لأنّها إذا كانت أولاً فهي موجودة؛ إذ لا يفهم من الوجود إلّا كون الماهية، فأيّ حاجة إلى ضمّه إليها؟ بل هي صادرة من الجاعل، فكانت في الخارج، فكان كونها فيه بعد الصدور هو وجودها، وأنّ اللازم على فرض أنه موجود بوجود هو نفسه هو التفاوت في الصدق، وهو لا يستلزم التفاوت في المفهوم، كما هو المدعى.

وبالجملة: فالمدّعى حقّ، وبه يرتفع ما قيل من أنّه إن عرض لها معدومة لزم التناقض أو اجتماع النقيضين، أو موجودة لزم تحصيل الحاصل، إلّا أنّ دليله المذكور قاصر عن إثباته.

١ـ أنظر: المصدر نفسه.

وأنت إذا تأمّلت فيما ذكرنا ذلك سابقاً من أنّ وجود الواجب لم يشترك مع غيره أصلاً، وأنه محجوب كالذات؛ إذ هو عينها، ومن منع وجود الأشياء بنحو ألطف وأشرف في ذاته تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً قدرت على إبطال ما ادّعوه.

وعلى كلّ حال فما يتخيّل من منافاة ما ذكرناه عن صاحب الإشراق واختاره بعض المتأخّرين لما ذكر من أنّ الوجود عند الحكماء ذو أفراد حقيقة، فهو في غير محلّه؛ إذ ليست تلك الأفراد عندهم ما يضمها إلى الماهية تكون موجودة، بل هي أكوان خاصة للماهيات المتخالفة، كلّ منها كون ماهية مخصوصة بحسب الخارج، فتأمّل.

وإنّما كرّرنا ذلك بعد ما أشرنا إليه في أوّل الكتاب لمزيد غموضه وكثرة الاهتمام بإثباته؛ لما يترتب عليه من الفوائد المهمّة.

أصل

الحق امتناع التزايد في الوجود، وهو حركة الماهية متوجّهة من ناقص إلى أزيد منه، كالتنقص الذي هو عكسه.

والاشتداد الذي هو حركتها من شديد إلى أشد، أو من ضعيف إليه، أو منهما إليه أيضاً، بأن تقدّم الأوّل على الثاني، أو تقدم الثاني على الأوّل، والتضعّف الذي هو عكسه، وإن اتصف بالزيادة والنقص والشدة والضعف، بمعنى كون فرد منه زايداً أو أشدّ، أو آخر منه ناقصاً أو ضعيفاً.

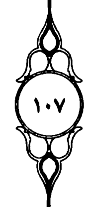
ومن هنا كان مقولاً بالتشكيك على أفراده؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين، بمعنى أنه لما لم يتّصف بما ذكر أولاً لم يتّصف بما ذكر آخراً، وهو على

غير ما ذكرناه في دليل المشائين، أو غير ما ذهبوا إليه مطلقاً، واضح، وعليها فمشكل، فإطلاق القوم ناظر إلى بطلان الأوّل على تقدير الثاني، أو بطلان الثاني مطلقاً، وإلّا فهو في غير محلّه.

استدلّ المشهور على ما استصوبنا بأمور:

أحدها: أنّ التزايد ونحوه مما ذكر هو حركة الماهية صعوداً ونزولاً، وهي ممتنعة، فهو كإخوته كذلك.

أما الأوّل فلأنّ معنى الحركة في كل شيء أن يكون المتحرّك متقوماً وموجوداً بدون ذلك الشيء، وباقياً بعينه ويتوارد عليه في كل آن من الآنات المفروضة في زمانها فرد من أفراد ذلك الشيء، كحركة الجسم في الأين، والماء في السخونة.



وظاهر أنّ مثل ذلك التبدّل لا يمكن فيها بالقياس إلى الوجود، فإنّها لا يتصوّر كونها متقوّمة وموجودة وباقية من دونه ليتصوّر وروده وتوارده عليها.

قالوا: وهذا هو السرّ في امتناع حركة الهيولى في الصورة، وامتناع الازدياد والنقص والاشتداد والضعف في الجوهر والماهية والذاتي .

وفيه: أنّ ذلك إنما يتمّ على مذهب شيخ الإشراق ومن تبعه، أمّا على مذهب أتباع المشّائين فلا، مجيبين عما يرد عليه من أنّ الماهية لا تتقوّم بدون واحد من أفراد الوجود، كما أنّ الهيولى إنما تتقوّم بواحد من أفراد الصورة، فيجوز أن تتعاقب وتتوارد عليها وجودات بحيث إذا انتفى عنها واحد في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه آخر أشد أو أضعف أو أزيد أو أنقص، كالهيولى بالنسبة إلى الصورة بأنّ بقاء الموضوع في الحركة بعينه

يستدعي بقاء وجود بعينه معها بالضرورة، وإلّا لكانت مع كلّ وجود فرد آخر منها، فلا تكون باقية بعينها، وكذا الحال في الهيولى بالنسبة إلى الصورة.

وفيه: مع أنّ الفرق بين ما نحن فيه والهيولى أوضح من أن يبيّن، فإنّ الثانية وإن امتنعت الحركة عليها؛ لكونها لا حظّ لها من الوجود أصلاً بدون اعتبار صورة ما لم يتبدل شخصها بتوارد الصور عليها، وإلّا للزم فيما لو قسمنا جسماً إلى جسمين أن لا يبقى منه شيء أصلاً، بل يعدم الأوّل رأساً ويوجد الاثنان من كتم العدم، وهو خلاف ما أجمع الكلّ عليه في البحث عنها أنّ ذلك إنما يتمّ في أفراد الوجود والصورة المنفصلة، وأما في تبدّل مراتب وجود واحد وصورة واحدة على الماهية والهيولى فلا، كما هو ظاهر.

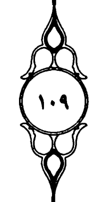
ثانيها: أنّ الوجود ليس له فرد قائم بالماهية، بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عنها، بل هو مجرّد كونها، وإنما مغايرة وجود لوجود تبع لمغايرة ما هو وجود له، فلا يتصوّر تبدّلها فيه إلّا بعد تبدلها في نفسها، أو في تشخصها، فلا تكون باقية بعينها.

وفيه: أنه راجع إلى الأول، أو مبنيّ عليه.

ثالثها: وهو ما تخيله الدواني جواباً عن الإيراد المذكور: أنّ الحركة لما استلزمت أن يكون جميع أفراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة دون الفعل؛ لأنّها لو كانت كذلك فإن استقرّ المتحرّك في واحد منها أكثر من آنٍ ليصدق السكون الذي هو عبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعداً في مكان واحد، ويلزم انقطاعها، وإن استقر في آن واحد لا غير حتى لا ينافي

الحركة؛ لأنّها عبارة عن حصول الجوهر آنين في مكانين، فيلزم تتالي الآنات، وكون الأمور الموجودة المترتبة غير المتناهية محصورة بين حاصرين، وهو محال؛ لأنّ الآن طرف الزمان، والزمان مقدار الحركة، فإذا فرضت وجود الكل ووقوف المتحرك لزم ما ذكر.

ومنها يظهر لك ضعف تقرير الدليل بلزوم التوالي على الأمرين، كما يظهر من الفارابي وغيره لو كانت الأفراد فعلية، فلو تحرّكت الماهية في الوجود لزم أن يكون جميع أفراد وجودها في زمان الحركة بالقوة، فيلزم كونها حال الحركة فيه موجودة بالقوة لا بالفعل، فلا يكون المتحرّك باقياً بالفعل.



مجيبين عما أورد عليه من أنه يلزم أن لا يكون للمتحرك في الأين أين بالفعل لغرض جميع أفراده ثانيه وهو باطل؛ لامتناع خلو الجسم عن أين، بأنّ القدر الضروري عدم خلو الجسم عن جميع أفراد الأين، وعن التوسّط بين تلك الأفراد معاً، وفي حال الحركة يثبت بينها بالفعل وإن لم يكن شيء منها بالفعل.

وفي الأول أنه إنما يتم في الأفراد الآنية وأما فرده الزماني فيجب أن يكون حاصلاً بالفعل وإلّا لزم وقوع الحركة التدريجي في الدفعي، وهو يستلزم المحال بالضرورة.

وفي الثاني أنّ الضرورة حاكمة بأن لكل جسم أيناً بالفعل في كل حال، والتوسّط بين الأيون ليس أيناً بالفعل، فهو كجوابهم عن احتمال التفريق وكون بعضها بالقوّة وبعضها بالفعل، وهو كلّ فرد يصل إليه المتحرّك في آن مفروض، فلا يلزم تتالي الآنات؛ لأنّ بين كل آنين زماناً لا

محالة بأنه يلزم أن تكون الماهية في ذلك الزمان الذي بين الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل، مع أنه كما ترى؛ لما أشرنا إليه.

والتحقيق: أنه إن أراد المثبت الإيجاب الجزئي والنافي السلب الكلي، فالحقّ مع الأول، وإن أراد المثبت الإيجاب الكلي والنافي السلب الجزئي، فالحقّ مع الثاني، وإن أراد الأول الإيجاب الكلي والثاني السلب الكلي، فكلاهما قد أخطأ الصواب.

أصل

قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنّ الوجود خير محض بالذات بالضرورة، والشر بالذات هو العدم[١]؛ تبعاً لما في شرح الإشارات من أن الشرّ يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثّرة، كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له كالموت والفقر والجهل، أو وجودية كالبرد المفسد للثمار، والسحاب المانع للقصار عن فعله ونحوهما، فإنها في أنفسها لم تكن شرّاً وإن كانت بالعرض، بل الشرّ بالذات في الشرّ هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها، وكذا السحاب[٢].

وبالجملة: الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور، وإنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام.

وفيه ـ مضافاً إلى عدم الدليل عليه سوى ما يدّعى من الاستقراء

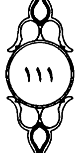
١ـ أنظر: الأسفار ١ : ٣٤٠، فصل ٣ / في أن الوجود خير محض.

٢ـ أنظر: الإشارات ٣ : ٣٢٠.

الناقص ـ أنّه لا يتم في أكثر الأمثلة أو بعضها، فإنّ السلب الجزئي يرفع الإيجاب الكلي، فإن لقائل أن يقول: إنّ شرّية القطع مثلاً في القتل من حيث إنه مولم، وهو أمر وجودي، وعليه فقس الباقي.

وذهب بعضهم إلى أنّ للوجود حقيقة غير المفهوم المصدري الاعتباري وحصصه مع الإضافة ذات مراتب متفاوتة، فأعلاها في الخير الوجودي الواجب، وأذيالها موجود خيريته عين الشرّ، كالمادة الأولى.

وفيه ـ مع ما عرفت من أنّ الوجود الواجب لم يشرك مع غيره أصلاً، وحجب عن غير نفسه بنفسه ـ أنّ هذا اعتراف بمنع الكلية المدّعى كونها ضرورية.



وفصّل ثالث بين الشرّ بمعنى ما لا يلايم الطباع، كخلق الحيات ونحوها، فجوّزه فيه، وبينه بمعنى ما رادف القبيح والفساد فمنعه فيه، كالسيئة بمعنى ضيق الرزق والمعصية، حاملاً لما دلّ بإطلاقه على أنه خالق الخير والشرّ وأنّ السيئة منه كقوله: ﴿قُل كُلٌّ من عِنْدِ الله﴾ [١] على الأوّلين فيهما.

وفيه: أنّ ذلك لم يرفع الإشكال قطعاً إن لم يرجع إلى الجواب الأول في الشرّ بالمعنى الثاني، والسيئة كذلك.

وذهب الحكماء قاطبة إلّا من شذّ منهم إلى أنّ المخلوقات قسمان: أحدهما ما هو خير محض كالعقول والنفوس والأفلاك، والثاني ما غلب فيه الخير كالعناصر [٢].

١ـ سورة النساء، الآية ٧٨.

٢ـ أنظر: شرح المواقف ٨: ١٧٩، خاتمة في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر.

وأنهم لم يجدوا شرّاً محضاً أو ما غلب فيه الشرّ أو ساواه.

وفيه: ما أشرنا إليه، ولعلّنا سنشير إلى ذلك في مقام آخر.

وبالجملة: فالحق هو الأول، فالمانع مستظهر بالاحتمال لا سيّما بعد القطع العقلي بامتناعه على الله تعالى، فالوجود بما هو وجود خير لا شرّ فيه.

أصل

اعلم أنّه لا ضدّ ولا مثل للوجود، فهو مخالف للمعقولات وإن لم ينافها.

أمّا الأول فلأنّ الضدّ إما عرض يعاقبه عرض آخر في محلّه، وينافيه فيه، وهو المشارك له في الحقيقة كما عن الفصول النصيرية[1]، والوجود ليس كذلك، وإمّا لأنه موجود عاقب آخر في الموضوع، والوجود ليس بموجود، وإمّا لأنّ الوجود يعرض لجميع المعقولات والضدّ لا يعرض للضد الآخر، وإمّا لأنّه لا يتعلق بالموضوع؛ لأنّ محلّه لا يتقوّم بدونه.

وفي الثاني والأخير أنّ المتكلمين لا يقولون بالموضوع، وأنّ المحلّ المتقوّم بدون الحال، بل الضدّان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محلّ واحد.

وفي الثالث أنّ القدر المسلّم في الضدّين عدم عروضهما لشيء واحد لا غير.

فالعمدة في الدليل هو الأول، بناء على عدم كونه عرضاً للماهية دون ما ذكر أو كونه لكمال سعته وشدة إحاطته فهو قاهر لكلّ ما سواه، فلا

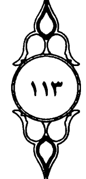
١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ٧٠، بحث الواجب لا ضدّ له ولا ندّ له.

يخرج منه شيء حتى يكون مغايراً ليكون ضدّاً له، أو مثلاً، أو مخالفاً.

وأما الثاني؛ فإما لبعض ما ذكر، ككون المثلين موجودين يشتركان في جميع صفات النفس، والوجود ليس كذلك، إلّا أن تصحيح ذلك يمنع المخالفة؛ لأنّ المتخالفين عندهم موجودان ليسا بضدّين، ولا مثلين.

وإمّا لأنّ الوجود قائم بمحلّ لا محالة، فما هو مثل له يكون في محلّ أيضاً؛ للتماثل، وكل محلّ موجود، فيلزم اجتماع المثلين في محلّ ما هو مماثل له.

وعلى كلّ حال فيشكل الأمر على القول بأنّ وجود كل ماهية عينها، وبالوجودات الخاصة باعتبار تخصيصها بالمعاني والماهيات.



وبالجملة: فإذا انتفى التضاد والتماثل ثبت التخالف؛ لدليل الحصر، ولا ينافي عدم منافاته لها؛ لعروضه لجميعها حتى لنقيضه وهو العدم ونفسه من حيث إنه معقول منافاته للعدم بمعنى أنهما لا يعرضان لأمر واحد.

أصل

الحق أنّ المعدوم ليس بشيء وإن لم ترادف أو تساو الشيئية الوجود كما توهم، خلافاً لجمع من المعتزلة حيث ذهب إلى أنّ الماهيات لثبوتها وتقرّرها قبل إفاضة الوجود عليها شيء، فعندهم الثبوت ما قابل النفي، والوجود ما قابل العدم، وإن أطلق على النفي أيضاً، كما تقدم؛ استناداً إلى أمور واهية.

منها: أنّ المعدوم متميّز عن غيره، وكل متميّز ثابت عيناً مع لزومه المحالات، فإنّ الممتنعات كشريك الباري، واجتماع النقيضين، وكون

الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميّز عن بعضها، وعن الأمور الوجودية، وجبل الياقوت، وبحر الزيبق ونحوها من المركبات الخيالية من الممكنات، متميّز بعضها عن بعض أيضاً، مع كونها منتفية قطعاً ووفاقاً.

ومنها: أنّ المعدوم الممكن متّصف بالإمكان، وكل ممكن ثابت؛ لأنّ الإمكان وصف ثبوتي مع كونه اعتبارياً عقلياً يكفي ثبوت الموصوف به في العقل، هذا.

مع أنّهم إن لم يثبتوا قادراً مختاراً مؤثّراً في جميع الممكنات فلا كلام لنا معهم، وإن أثبتوا ذلك فإن كان في نفس اتّصاف الماهية بالوجود فهو محال؛ لكونه نفياً محضاً وممتنعاً صرفاً على زعمهم، فهو غير صالح لتعلّق القدرة به.

وإن كان في الذات الأزليّة على زعمهم فمع كونه غير معقول إذ تأثير القدرة في إيجاد الموجود غير متصوّر، فهو محال بالضرورة.

وإن كان في الوجود فكذلك بعد القطع بكونه غير موجود ومعدوم.

أما عند القائل بالحال فواضح.

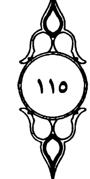
وأما عند غيره فلأنّه لا ترد عليه القسمة.

والحاصل أنه لا معنى لما ذكروه بعد اعترافهم بأنّ الله تعالى شأنه قادر مختار مؤثّر في الممكنات بالقدرة والاختيار؛ لتحصّن الماهية بأزليتها عن أن تؤثّر القدرة فيها باتفاق المتكلّمين، والوجود بعدم صلاحية كونه موجوداً أو معدوماً، واتصاف الماهية بكونه منتفياً في الخارج وإلّا لكان ثابتاً فيه، فكان متّصفاً بالثبوت فيه، واتّصافه بالثبوت أيضاً كان ثابتاً فيه متّصفاً بالثبوت، وهلمّ جرّا إلى ما لا نهاية له، وهو تسلسل محال، قد دلّ البرهان

على بطلانه في الثابتات في الخارج، كالموجودات فيه.

وإذا كان منتفياً فيه بالمعنى المقابل للثابت في اصطلاحهم كان ممتنعاً، والممتنع غير مقدور بالاتفاق.

سلّمنا، ولكن نقول: قد قام الاتفاق من المتكلّمين على تناهي الموجودات؛ لبرهان امتناع التسلسل فيها مطلقاً من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب، وليس هو على التحقيق إلّا لمكان ثبوتها، فيلزم القول بانحصار المعدومات له، وقد فاتهم ذلك لقولهم بثبوت أشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية نوعية، واعتبارهم كون الوجود أخصّ ومعتبراً فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك؛ إذ لا مدخل لهذه الخصوصية في قطع البرهان المزبور.



سلّمنا، ولكن نقول: إنّ عمومات الكتاب والسنّة إن لم تكن نصوصهما تردّهم.

سلّمنا، ولكن نقول: ليس الوجود على ما تقدم إلّا تحقق الماهية، فدعوى كونها متقررة في الخارج منفكّة عنه مما تشهد الضرورة بعدمها.

والقول بأنّ مذهبهم أنّ التقرّر على ضربين: أحدهما تقرّر الماهية في حدّ ذاتها، ويسمّونه ثبوتاً ومقابله نفياً، وثانيهما تقرّرها بحيث يترتّب عليها آثارها كإحراق النار وترطيب الماء، ويسمّونه وجوداً ومقابله عدماً، وإن أطلق على النفي أيضاً، والأول بإزاء ما يسمّيه الحكماء وجوداً ذهنياً، والثاني بإزاء ما يسمونه وجوداً خارجياً، مؤيد بأنهم إنما وقعوا في إثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني، فهم ممن يوافق الحكماء في أنّ ثبوت الماهية وتحققها على وجهين، لكنّهم ينسبونها إلى الخارج ويخصون

الثبوت الذي لا يصدر عنها بحسب آثارها بالممكنات، ولا يسمونه وجوداً.

وحينئذ فإن أردتم أنّ تجويز كون ماهية المعدوم متقرّرة في الخارج بالمعنى الأول ممتنع، فهو ظاهر العدم.

كيف لا وقد أثبته الحكماء، إلّا أنهم لم ينسبوه إلى الخارج، بل إلى الذهن؟!

وإن أردتم أن التقرر بالمعنى الثاني ممتنع، فهو حقّ، إلّا أنهم لم يجوزوه؛ إذ لا يذهب عاقل إلى ترتب الآثار عليها؛ لمحض تسمية ذلك التقرر بالوجود في غير محله المقطع بأنّ مرادهم هو الأول، والقطع ببطلان النسبة إلى الخارج، فعلى فرضها فبداهة العقل حاكمة بعدم الفرق بين كون وكون بحسبه بحيث يكون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر، بل اللازم عليهم تجويز الثاني مما يقطع ضرورة بطلانه، وقد وافق الخصم على ذلك.



والفرق بين ما هم عليه وما عليه الحكماء من الوجود الذهني واضح لا يخفى على أحد؛ لأنّ الأخير في القوة المدركة لا في الخارج، ولا استبعاد في الفرق بين الكون فيها وفيه يكون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر.

فظهر مما ذكرنا ضعف ما قيل من أنهم إنما وقعوا فيه لما وقع لأجله الحكماء في إثبات الوجود الذهني؛ إذ لو كان الأمر كذلك للزمهم القول بثبوت الممتنعات في الخارج مما يعدّونه ممتنعاً على وجه التسالم بينهم.

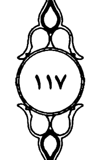
وبالجملة: فالوجود مرادف للثبوت، والعدم مرادف للنفي.

ففي المواقف في الردّ على القائلين بالحال، وبطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري؛ لما عرفت من أنّ الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما

ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات، فإن أريد نفي ذلك، أي نفي أنه لا واسطة بين النفي والإثبات وقصد إثبات الواسطة بينهما فهو فلسفة، وإن أريد معنىً آخر بأن يفسر الموجود بما له تحقق أصالة، والمعدوم ما لا تحقق له أصلاً، فيتصوّر هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعاً، إلّا أنه لم يكن النفي والإثبات في المنازعة متوجهين إلى معنى واحد، بل صرح بذلك جميع ممّن سواهم.

أصل

ربما قيل: إنه يلزم من قال بالحال وهو ما كان له ثبوت في الخارج بتبعيته لغيره، فهو واسطة بين الموجود وهو ما كان له ثبوت في الخارج باعتبار ذاته، والمعدوم وهو ما لم يكن له ثبوت فيه أصلاً، كالعالمية والقادرية ونحوهما، فهو ليس بموجود أو معدوم؛ لثبوته في الجملة، كأبي هاشم[1] وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين[2]، وأبي



١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٥٩ ، المسألة العاشرة: في نفي الحال.
وأبو هاشم هو: عبد السلام ابن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، المتكلّم المشهور، العالم ابن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال. (وفيات الأعيان ٣ : ١٨٣ ، تسلسل ٣٨٣)

٢ـ هو عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، أبو المعالي الجويني ـ وجوين من قرى نيسابور ـ الملقّب بإمام الحرمين؛ لمجاورته بمكة أربع سنين. (البداية والنهاية لابن كثير ١٢ : ١٥٧ ، ترجمة إمام الحرمين)

بكر[1] من الأشاعرة، أن يقول به في الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة؛ لأنّها صفة للموجود الذي هو الوجود؛ لأنّه موجود باعتبار ذاته، وهي موجودة بتبعيته، فهي لا تكون موجودة ولا معدومة؛ لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي.

وفيه: أنها قبل تحقّقها بالوجود ـ بناء على أنه نفس تحقّقها على غير ما يدّعيه المعتزلي ـ ليست إلّا معدومة، وبعده ليست إلّا موجودة.

وأما على ما يذهب إليه المعتزلي فهي قبله ثابتة لا بتبعيته لغيرها، وبعده بناء على تصوّره بتأكد تحقّقها به أو تحققها به وامتيازها عن غيرها بعد تقرّرها بالوجود الإلهي الذي هو ظهورها بالنور القيّومي الذي هو مناط علمه بها قبل وجودها الممتازة به عن غيرها، كما تقدم كذلك على الأصحّ، ولا ينافي كونه ثبوتاً عند غيره.

ولعل بهذا الحمل يرتفع عنه أغلب ما أوردناه عليه.

أصل

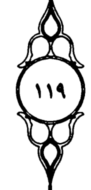
ربما أورد على من قال: بأن الوجود ليس بموجود وإلّا ساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده عليه ويتسلسل، ولا بمعدوم وإلّا اتّصف بنقيضه[2]، بأنّ هذا الدليل لو تمّ لدلّ على كون واجب الوجود حالاً إلّا أن

١ـ القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني البصري، المتكلّم المشهور، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري. (وفيات الأعيان لابن خلكان ٤ : ٢٦٩ ، تسلسل ٦٠٨)

٢ـ أنظر: شرح المقاصد ١ : ٣٦٦ ، الأدلة على ثبوت الحال، الدليل الأول.

لا يقول بكونه وجوداً صرفاً ونوراً محضاً، وهو كما ترى.

وفي الكلّ مضافاً إلى ما تقدم من أنّ التفاوت في المصداق لا يوجب التفاوت في مفهوم الصادق، فكون الوجود مشتركاً معنوياً على فرضه لا يقتضي أن يكون موجودية الوجود بزيادة الوجود عليه حتى يلزم التسلسل، وإلى أنّ وجود الواجب غيب لا يدرك؛ لأنّه ليس بشيء وإن تحقق به الشيء، والمتّصف بالكون أو نقيضه والمنقسم إليهما هو الشيء، وإنما ذكر على فرض صحّته لازم حتى على فرض تبديل الوجود بالثبوت بعين ما قرّر في الوجود، فلا وجه للاستثناء.



أصل

لا يجوز قيام العرض لا في شيء، وإن جوّزه مَن لا يعتدّ بخلافه، ولا قيامه بعرض آخر كالصفة.

ومراد من طفحت به عبارته قيامه بالجوهر بتوسّط عرض آخر توسّطاً في الثبوت؛ ردّاً على المانع مطلقاً، كالمتكلّمين الجاعلين موضوع الأعراض الجسم لا غير، وعلى الحكماء القائلين به في العروض أو توسّطاً في العروض اختياراً لمذهب الحكماء، وعليه يبتني بطلان ما استدل به القائل بالحال من أنّ جنس الماهيات الحقيقة العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم وإلّا لتقوم الموجود بالمعدوم ولا بموجود؛ لأنّه جزء من حقيقة السواد، ولها جزء آخر هو الفصل، ولابدّ بعد بطلان قيام الهيئة بناء على جزئيتها بهما؛ لانحصار الأجزاء المحمولة بهما، ولأنّها على تقدير كونها موجودة تكون عرضاً فيلزم ما ذكر من لزوم قيام العرض بالعرض، أو معدومة فيلزم

تقوّم الموجود بالمعدوم من قيام أحدهما بالآخر ليمكن أن يلتئم منهما ماهية حقيقية؛ لوجوب احتياج بعض أجزاء الماهية الحقيقية إلى بعض، وهما عرضان لا محالة، فإن الجنس والفصل موجودان بوجود واحد، فإذا كان النوع عرضاً كالسواد كانا عرضين، فيلزم بناء على وجود الجزء المذكور الذي هو جنس قيام عرض بعرض، وهو محال باتّفاق المتكلّمين.

توضيح البطلان: أنا نقول: يكفي أن يكون الاحتياج بين الجزئين بأن يتوقف قيام أحدهما بالجسم على قيام الآخر به من غير أن يقوم أحدهما بالآخر.

مضافاً إلى ما قيل: من أنه إنما يلزم الشق الأوّل لو كان السواد في الخارج متقوماً من اللونية، وليس كذلك؛ لأنّها من الأجزاء العقلية له، فهي من حيث إنها جزء له ممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله، ليس موجودة فيه، بل معدومة وإن وجدت طبيعة اللون فيه.

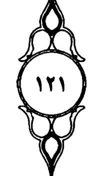
نظير ما قيل في ردّ استدلاله عليه: بأنّ الكلي الذي له جزئيات متحقّقة في الخارج كالإنسان ليس بموجود وإلّا لكان متشخّصاً، فلا يكون كلياً، ولا بمعدوم وإلّا لما كان جزءاً من جزئيات الموجود كزيد مثلاً؛ لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم من أنه: إن أريد أن الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج فمسلّم، بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه، ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم، وإنما يلزم لو كان جزءاً خارجياً له، وليس كذلك.

وإن أريد أنه جزء ليس بموجود أصلاً فالدليل لا يدل عليه؛ إذ كلّ ما

هو موجود مطلقاً لا يلزم أن يكون متشخصاً.

والحاصل: أنّه إن أريد أن جنس السواد لو كان معدوماً في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم، فالجواب ما تقدم.

وإن أريد أنه لو كان معدوماً مطلقاً للزم ما ذكر، فالجواب أنه موجود في العقل، ولا يلزم من كونه موجوداً فيه التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض؛ إذ لا التيام حقيقة من الأجزاء العقلية؛ لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة، ولا تمايز بينها إلّا بعد الانتزاع وبحسب العقل.



وعليه أيضاً يبتني صحة النقض بالحال نفسها، فإنّ الأحوال كلها مشتركة في الحالية، ومختص كل منها بما به يمتاز عن الآخر، والحالية وما به الامتياز ليسا بموجودين وإلّا لزم قيام الصفة بالصفة، وهو محال، كالعرض بالعرض، ولا بمعدومين وإلّا لتقوم ما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم، وهو أيضاً محال، كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة، فهما حالان، فينقل الكلام إليهما إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل.

وفي الكلّ تأمّل:

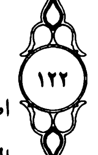
أمّا الأول فلأن الحق أن التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والتيام بين الأجزاء وإلّا للزم بين الحركة والسخونة القائمين بالجسم؛ لتوقف قيام الثانية به على قيام الأول كذلك لا محالة.

وأما الثاني فلتوقفه على كون ما به الاشتراك جنساً؛ إذ لو لم يكن جنساً فلا يكون نوعاً أيضاً، فيكون عرضاً تاماً، فلا حاجة للأحوال حينئذ إلى ما به الامتياز؛ لامتيازها بذواتها، ومن المعلوم أن الحالية ليست بجنس قطعاً.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ هذا وارد على ما دعاهم إلى القول به من أنّ الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا بمعدوم، فهو حال، فإنهم إما أن يأخذوا الأول الوجود والثاني الماهية، أو بالعكس، فيما إذا كانت مندرجة تحت نوع واحد، وعلى التقديرين فالجنس مفقود وهو في محلّ المنع.

والحاصل: أنه قد ظهر لك مما ذكرنا منع عدم قبولها التماثل والاختلاف وعدم بطلان التسلسل فيها، فتدبّر.

أصل



الأولى في ردّ منكر قبول الحال التماثل والاختلاف بأنهما في اصطلاحه أخصّ من الاشتراك الذي هو عنده اشتراك في تمام الماهية بين الموجودين، والتباين الذي هو عدم الاشتراك كذلك، فإذا دلّ دليله عليهما مع كونهما غير مختصين بالموجودات فكيف خصّ الأخصّ منهما بها؟! وهل هو إلّا تهافت بيّن، دون ما قيل: بأن قبوله لهما ضروري، فإنّ كل شيئين يشير العقل إليهما فإما أن يكون المعقول من أحدهما هو المعقول من الآخر، أو لا، فعلى الأول هما المتماثلان، وعلى الثاني هما المتغايران، فإنه خلاف ما استقرّ عليه مذهب الحكماء والمتكلمين من أنّ الشيئية مساوقة للوجود بمعنى أنّ كل موجود شيء، وبالعكس، وكون ذلك منه مخالفة في ذلك على فرض صدقه فإنما هي في الترادف والتساوي، أو إنكار خصوص الأوّل وإلّا فهو ممن يقول بأنّ تشيّؤ الشيء بالوجود؛ لأنه محققه، لأنه نفس تحقق الماهية.

نعم، لو طعن فيما ذكرنا بأن مقتضى ما ذكر في تعريفهما اختصاصهما بالموجودات لكان له وجه لو لم يحمل على التمثيل؛ لاستبعاد ذلك في التعاريف.

أصل

الظاهر أنّ براهين امتناع التسلسل سيّما برهان التطبيق بين الأمور الموجودة والثابتة لا يفرق فيها بين الأمرين.

وبالجملة: إذا لم تجرِ في الأمور الثابتة وجاز التسلسل فيها لم تجرِ في الأمور الموجودة، وجاز التسلسل فيها أيضاً.

وفي تجويزه فيها انسداد إبطال حوادث لا أول لها، وانسداد إثبات الصانع.

ففي كلام للإمام أنّ في تجويز التسلسل انسداد إبطال حوادث لا أوّل لها وإثبات الصانع[١].

وإن أورد عليه بعض المتأخّرين: بأن المتّصف بالحدوث والمحتاج إلى الصانع عند المعتزلي إنما هو الوجود دون الثبوت، وأنّ لإثبات الصانع طريقاً آخر، أو هو الدور، وهو أنّ يقال: لو لم يكن الواجب موجوداً للزم الدور، إلّا أنه في غير محلّه؛ لأن فرض إلزامهم بذلك بعد اعتمادهم فيه على إبطال حوادث لا أوّل لها، كما عليه قاطبة المتكلّمين[٢].

سلّمنا، ولكن نقول: إنّ ذلك من المورد منافٍ لما تقدّم عنه في الردّ

١ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٦٣.

٢ـ أنظر: المصدر نفسه.

عليهم من أنّ الوجود لا موجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتأثير به، وأنه لو كان المعدوم ثابتاً لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات، واللازم باطل ضرورة واتفاقاً.

سلّمنا، ولكن نقول: إنّ الاستدلال بما ذكر مبني على ضرورة بطلان الفرق بين الثبوت والوجود كما تقدم.

أصل

لما احتد أصل الفرق بين الثبوت والوجود أو الثبوت الأزلي للمواهي والحال، احتدت فروعهما.

ومن فروع الأوّل المتّفق عليها بينهم: أنّ الذوات الثابتة في العدم من كلّ نوع غير متناهية، وأنه لا تأثير للمؤثّر فيها؛ لأزليّتها، وإنما التأثير له في إخراجها إلى عرصة الوجود وإعطائها صفته، وأنها متّفقة في الماهية مختلفة بحسب التشخّص والأمور العارضة للسواد مثلاً وما يتبعها، كالحلول في المحلّ التابع للسواد به أو لا، فجمهورهم ـ ومنهم أبو يعقوب وإن فرط ـ على الأول، وأبو إسحاق على الثاني، حيث جرّدها عن جميع الصفات حال العدم، وكساها بها حال الوجود.



وأنّ التحيّز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود أو هو عينها؟

فجمهورهم على الأول، وقليل منهم على الثاني، وإن اختلفوا في ذلك، فذهب بعضهم إلى حصوله في الحيز حال العدم، وبعضهم إلى العدم على تفصيل.

وأنّ المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم يتصف بها في العدم،

أو لا؟

فجمهورهم على الثاني، وقليل منهم على الأول.

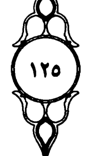
وأنّ المعدوم كالجوهر هل هو جسم في العدم، أو لا؟

فجمهورهم على الثاني، وبعضهم على الأول.

وأنه هل يجوز القطع بأنّ للعالم صانعاً متّصفاً بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في أنه موجود كما هو مذهب من جوّز اتصاف المعدوم بصفة، أو لا؟ كما هو مذهب غيره.

إلى غير ذلك.

ومن فروع الثاني تقسيمه إلى معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية والقادرية بالعلم والقدرة، وغيره كلونية السواد غير المعلّلة بصفة فيه، كالوجود، وتعليلهم اختلاف الذوات في العدم به مما هو مخالف لما حكموا به من أنّ الحال لابدّ أن يكون صفة للموجود[1].



والحاصل: أنه لما أثبتنا بضرورة العقول ترادف الوجود والثبوت بطلت فروع الأول لاسيّما الفرع الأول المستلزم لانسداد إبطال حوادث لا أول لها، وإثبات الصانع.

ولما أثبتنا بذلك عدم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم بطلت فروع الثاني لا سيّما الفرع الأول له مما ذكرنا.

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٦٣ ، المسألة الحادية عشرة: في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما.

أصل

قد حاول بعض المتأخّرين ـ كصاحب المواقف ـ إرجاع ما عليه المعتزلة إلى ما لا يخالف الضرورة، حيث قال فيها ما مضمونه: والذي أحسبهم أرادوه حسباناً يتاخم اليقين أنهم لما وجدوا مفهومات بتصوّر عروض الوجود لها، سمّوا تحقّقها وجوداً، وارتفاعها عدماً، ومفهومات ليس من شأنها ذلك كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية، جعلوها لا موجودة ولا معدومة، فهم يجعلون العدم ملكة، ونحن نجعله سلب إيجاب، ولا نزاع لنا معهم معنى أو تسمية[١].

وأورد عليه شارح المقاصد بما مضمونه: أنّ هذا الظن لا يغني من الحق شيئاً.

أما أوّلاً: فلأنّه إنما يصحّ لو كان المعدوم عندهم مبايناً للممتنع لا أعمّ منه كما قرّره، فإنه على هذا الفرض لا يعرض لها الوجود أصلاً، فلا يمكن أن يكون عدم الوجود في كلامهم عدم ملكة كما زعمه.

وأما ثانياً: فلأنّ لازم ذلك كون الحال أبعد عن الوجود من المعدوم لسلب التحقّق وإمكانه فيه لسلب الثانية فيه، وليس الأمر كذلك عندهم؛ لأنهم قد جعلوه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حدّ العدم، ولم يبلغ حدّ الوجود، ولهذا جوّزوا كونه جزءاً للموجود، كلونية السواد.

وأما ثالثاً: فلأنه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من أنه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته، بل تبعاً لغيره، أو الكائن في الأعيان بالتبعية رافعاً

١ـ أنظر: شرح المواقف ٣ : ٢، المقصد السابع.

للأخيرين بما لا يحصل الرفع به محاولاً للإرجاع في الأول بأنّ العقل جازم بأنّ السواد سواد في الواقع، وإن لم توجد أسباب الوجود من الفاعل والقابل، فإنّ أسباب الماهية غير أسبابه، فعبّروا عن هذا بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرّر والتحقّق مع نفيهم الوجود الذهني.

وهو قريب من قول الفلاسفة: أنّ الماهيات ليست بجعل الجاعل.

وحاصله: أنهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بأنّ لها ماهيات تتّصف بالوجود تارة وتتعرّى أخرى بحسب حصول أسباب الوجود ولا حصولها، فعبّروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج.

وفي الثاني بأنهم وجدوا بعض ما يتّصف به الموجود كوجود الإنسان وإيجاد الله تعالى إياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على أنه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلاً لمّا رأوا الموجودات تتّصف به، سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، بل هو على فرض وجود اعتبار عندهم ليس بموجود فيه، فجزموا بأنّ لهذا النوع من المعاني تحقّقاً ما في الخارج، وليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة، فسمّوه بالحال[1].



وفي الأول أنه لم يظهر من كلامهم إن لم يظهر خلافه، فما هم عليه عين ما عليه الفلاسفة، لا ما يقرب منه.

سلّمنا، ولكن نقول: إنّ ما ذكر لا يثبت الخارجية، ولا ينفي الذهنية الثابتة حتى في الممتنعات.

سلّمنا، ولكن نقول: إن كان الأمر كما تزعم كيف غفل جلّ أهل

١ـ أنظر: شرح المقاصد ١ : ٣٧٩ ـ ٣٨١ ، أدلة بطلان ثبوت المعدوم والحال.

الفن عن ذلك؟! وكيف قام النزاع على ساق بينهم وبين غيرهم؟!

وفي الثاني أنه بقيام الدليل على عدم الوجود يثبت العدم، واتّصاف الموجودات به المثبت لتحقّقه معارض باتّصاف المعدومات به المثبت أو النافي لتحقّقه، كما تقدّم عنه من أنّ اختلاف ذوات المعدومات في العدم باختلاف الصفات التي هي أحوال.

فإن قلت: نتيجة التعارض هي كونها غير موجودة وغير معدومة.

قلت: الترجيح للأوّل؛ لجواز اتّصاف الموجودات بالسلوب.

وبالجملة: فبعدما قامت الضرورة على بطلان الواسطة لا يهمّنا الجواب عن ذلك.

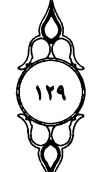
وممّا ذكرنا يظهر لك عدم صحّة ما قيل من أنّه إذا صدر المعلول عن العلّة فنحن نجد في كلّ منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور أعني الموجودية والوجود، فلا تكون حينئذ معدومة؛ ضرورة التفرقة بين الحالين، وقد قام الدليل على أنها ليست بموجودة، فتكون واسطة؛ إذ لا مانع أن يقال: إنها معدومة، بمعنى أنها ليست ذات وجود، أو أنها بعد الصدور موجودة بعين وجودها، فتدبّر.

أصل
في الوجود المطلق

وليس المعني به أي وجود كان ذهنياً أو خارجياً؛ لما سيجيء إن شاء الله، أو ما ظهر من الصوفية من كونه معروضاً لوجود العام حقيقة لا بشرط

التعيّن واللاتعيّن الذي هو عين الواجب تعالى[١].

أو الحكماء من كونه ما ذكر بشرط اللاتعيّن، فيكون أيضاً هو الواجب تعالى حتى أنه قال بعضهم: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبي والوجودات الخاصّة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة يجوز أن يكون زايداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى، كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود، ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلّا في العقل، ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود، والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيّته بالنسبة إلى أفراده، فإنه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات الراجعين على التحقيق إلى أنّ صدور المعلول عن العلة عبارة عن تنزّل العلّة في مرتبة وجود المعلول وتطوّرها بطورها[٢].



فالوجود واحد ليس له إلّا حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات حتى أنه في العقل عقل، وفي النفس نفس، وفي الطبع طبع، وفي الجسم جسم، وفي الجوهر جوهر، وفي العرض عرض، ومهيّات الممكنات ليست إلّا أموراً اعتبارية، وحقايق الموجودات مظاهر لتلك الحقيقة الواحدة من غير حلول واتحاد؛ إذ ذلك فرع الاثنينية في أصل الحقيقة، وليس الأمر كذلك، أو الراجعين كذلك إلى ما هو من مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام الذي به يحصل طرد العدم ويأبى بذاته عن البطلان، فهو

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٤١.

٢ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٤١ ـ ٤٢.

حقيقة بسيطة شخصية به تشخص المفاهيم والماهيات، وهو متشخّص بذاته، فليس من سنخ المفاهيم والماهيات، فلا يكون نوعاً ولا جنساً، ولا كلياً من الكليات مطلقاً، وهو ممتنع الاكتناه مطلقاً؛ لأنّ حيثيته خارجة، ومن تصوّره يلزم الانقلاب المستحيل، فلا جنس له ولا فصل ولا نوع، فوحدته ليست وحدة نوعية، ولا جنسية ولا فصلية ولا وحدة كلية مطلقاً، ولا وحدة شخصية عدد به، بل حزب آخر من الوحدة لا يعرفها إلّا الراسخون في العلم، يعبّر عنها بالوحدة الحقّة.

أما أنه واحد؛ فلأنّه نقيض بالذات للعدم، وحيثية العدم لا تعدد لها ولا تمايز بناء على أنه لا تمايز بين الأعدام، ونقيض الواحد لا يكون إلّا واحداً وإلّا لزم ارتفاع النقيضين.

فالوجود الحقيقي واحد، ومع وحدته له مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والغنى والفقر والشدّة والضعف والكمال والنقص، فيكون ما به اشتراكها عين ما به امتيازها، وأعلى مراتبه وهو المرتبة التي لا يتقدمها مرتبة حقيقة الواجب بالذات، والمرتبة التي بعدها هي آثاره وأطواره وشؤونه وأفراده، وأثر الشيء ليس بشيء، وإلّا لأمكن لحظه بدون ملاحظة المؤثر، كما هو مقتضى الاثنينية، فلا يكون أثر له، وهو خلف.

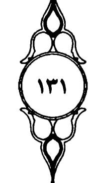
فالوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة إلى غير ذلك مما قدمنا الإشارة إلى بطلانه، وكفر قائله.

بل المراد من الوجود المطلق هنا هو الوجود الغير المضاف والمنسوب إلى شيء بعينه وماهية بخصوصها، وإن كان مضافاً ومنسوباً إلى شيء ما وماهية كذلك مطلقاً؛ إذ هو بناء على ما ذكرنا من أنه تحقق الماهية

وكونها لا يمكن أن يتحقّق إلّا ويلزمه إضافة إلى ما ذكر، ولا يلزم أن يكون إضافياً، بل معنى يلزمه الإضافة؛ إذ لو كان إضافياً لما تعقل إلّا بها إلى شيء، والحال أنه ممكن تعقله من حيث هو غير مضاف إلى شيء ما، وإن كان خلاف الفرض؛ لأنّ فرضه مفهوم الوجود من حيث هو، والمبحوث عنه هو الوجود من حيث هو كون وتحقق لماهية ما، ويقابله العدم المطلق الذي هو رفعه، لا بنسبة وإضافة إلى ماهية مخصوصة، وإن كان منسوباً إلى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف إلى شيء ما أصلاً.

كيف، ولو لم يؤخذ مضافاً إليها لم يكن مقابلاً له؟!

فإذا وجب اعتبار إضافته إلى الوجود فالإطلاق المعتبر فيه هو الإطلاق المعتبر في الوجود.



وبالجملة: قد اعتبر في العدم المطلق أمران: أحدهما الإضافة إلى الوجود المطلق، والثاني عدم الإضافة إلى ماهية بخصوصها، لا عدم الإضافة إلى شيء أصلاً.

فتفسير الإطلاق فيهما بكونهما غير مقيّدين بشيء أصلاً ـ كما عن القوشجي ـ استناد إلى أنّه يجوز أن يلحظ كلاهما العقل مجرّداً عمّا عداه بالكلية، وأن كونهما لا يتصوّران إلّا منسوبين إلى معروض ما، مجرّد دعوى بلا دليل، بل البديهة تشهد بخلافها في غير محلّه؛ لما أشرنا إليه من أن ذلك فرض في المفهوم، وهو ليس من محلّ الكلام، وإنا لا ننكر تصوّره وتعقله غير مضاف؛ إذ هو غير إضافي، وإن لزمته الإضافة كإبطال تغير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق؛ لأنّه سلب مضاف إلى مفهوم الوجود، فلا يكون مطلقاً، وأنّه قد يتصوّر مفهومه مع الغفلة عن مفهوم الوجود بما هو

كما ترى.

والحاصل: أنّ الوجود على قسمين: وجود الشيء في نفسه وهو المطلق، ووجود الشيء لغيره عدا الملكة وهو المقيد.

ففي الأوّل إذا قصد إثباته للشيء جعل الشيء موضوعاً وجعل المشتق من لفظه محمولاً عليه بدون تقيد أو معه بشيء مخصوص كالإنسان موجود بدون تقييده حتى بكونه للإنسان، وإن تقيد بالإضافة إلى شيء ما لاقتضاء كون الوجود نفس تحقق الشيء، وكونه لها كما مرّ، ولا ينافي ذلك الإطلاق.

وفي الثاني إذا قصد إثبات وجود الشيء لغيره جعل ذلك الشيء أو وجوده محمولاً على سبيل الحمل الاشتقاقي كالإنسان كاتب في الأول، وكالإنسان موجود كاتباً أو موجود له الكتابة ونحوهما في الثاني.

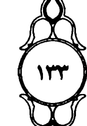
ويقابله العدم فيهما مطلقاً، أو فيما عدا الملكة في الثاني، فيقابل الأول عدم غير المضاف، أو منسوب إلى ماهية مخصوصة كزيد معدوم مثلاً، بدون أن يقصد أنه معدوم عنه شيء كالكتابة تقابل السلب والإيجاب باعتبار كون الثاني رفعاً للأول.

ويقابل الثاني عدم مضاف أو منسوب إلى ماهية معينة تقابل العدم والملكة، فإنّ الثانية عبارة عن ذلك الأمر الوجودي الذي قيّد به الوجود المقيّد أعني الماهية المخصوصة، وهي مقابلة للأوّل، وإن عبّر عنه باسم خاص كالعمى لعدم البصر، والأميّة لعدم الكتابة إن أخذا بسيطين، وإن أوجبا أو سلبا معاً فلا تقابل بين النسبتين وإن تنافيا، وإن أوجب أو سلب أحدهما بعينه فالتقابل بين النسبتين تقابل الإيجاب والسلب.

ويفتقر العدم الثاني إلى موضوع شخصي كالأعمى لمن ولد بصيراً ثم زال بصره، أو نوعي كالأعمى لمن ولد غير بصير، أو جنسي كالعقرب باعتبار سير القابلية ومركزها، فقد تكون بالشخص كالأول، وقد تكون بالنوع كالثاني، وقد تكون بالجنس كالثالث.

أصل

تقابل الوجود والعدم المطلقين قد يكون تقابل تضاد بمعنى أنهما لا يجتمعان وإن ارتفعا بناءً على أن اجتماعهما المذكور في كتب أهل الفن ليس باجتماع حقيقي؛ لما سيجيء إن شاء الله، وبناءً على ثبوت الحال مطلقاً وهو أن يكون شيء لا موجود ولا معدوم، أو كون الوجود لا موجوداً ولا معدوماً، وتقابل التناقض بناءً على عدم ثبوت الحال وكون الوجود موجوداً بوجود هو نفسه، وإن كان ممكناً حادثاً كالنية فإنها منوية بنفسها بدون منافاة لحدوثها، أو معدوماً بمعنى أنه ليس ذا وجود؛ إذ القول بأنه لا ترد عليه القسمة اعتراف بالواسطة، وإن تكلّف لإبعاده أو إبعادها عنه بما لا يسمن أو يغني من جوع.



وإلى الثاني تعتبر حيثية عدم اجتماعه وهي اعتبار كونه رفعاً له على تأمّل، وفرض اجتماعهما على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار مع كونه مستحيلاً ينافي الوجهين، وعلى غير ذلك الوجه يفرض موضوع موصوف بالوجود المطلق في الواقع رفع عنه واتّصف حينئذ بالعدم المطلق، فهذا الموضوع موضوع لهما، وإن كان للثاني فرضاً، والثاني وإن كان مقيساً إلى الأول المجامع له ومقابلاً له، إلّا أنّ مجامعته له لم تكن من حيث هو مقابل له

بالمعنى المتقدم؛ لكون رفعه له إنما هو بحسب الفرض لا الفعل الكامن في نفس الحيثية.

أو بفرض كونهما فرضين فإنّ العقل قد يفرض ذاتاً موصوفة بالوجود والعدم معاً، أو يكون ذات الموضوع في كلّ معدوم مطلقاً يمتنع الحكم عليه موصوفاً بالعدم المطلق؛ لكونه عنواناً له، وبالوجود المطلق؛ لأنّه متصور موجود في الذهن؛ لكون اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الأمر، بل بحسب فرض العقل.

أو يكون العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق الذي هو الوجود الذهني كذلك فإنه مجتمع معه لا من حيث إنه سلب له الذي هو عين المقابلة، بل من حيث إنه عارض له.

أو يكون المراد بالوجود المطلق أيّ وجود كان، ذهنياً كان أو خارجياً، وبالعدم المطلق أيّ عدم كان، ذهنياً كان أو خارجياً، فيجتمعان لعدم تقابلهما؛ لأنّ الذي يقابل الوجود في الخارج العدم فيه، والذي يقابل الوجود في الذهن العدم فيه ليس اجتماعاً حتى يستدرك له، فهو كالقول بأنه ليس المانع من الاجتماع التقابل، بل المانع منه باعتبار التقابل أنهما على فرضه لم يكونا مطلقين؛ لأنّ العدم لا يكون حينئذ رفعاً للوجود العارض له، فلا يكون رفعاً لمطلق الوجود، فلا يكون عدماً مطلقاً مع كونه ناشئاً من عدم الفرق بين العدم المطلق المراد هنا، وهو الذي لم يعتبر إضافته إلى ماهية بخصوصها، كالكتابة والبصر، وبينه بمعنى رفع الوجود.

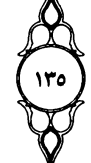
وعلى كلّ حال فتعقل كل منهما من دون إضافته ونسبته إلى شيء ما أصلاً وإن كان خارجاً عما نحن فيه ممكن، وإن كان في الوجود أظهر،

وفي العدم يحتاج لكونه رفعاً للوجود في تعقّله إلى تعقّله، ولا يحتاج بعده إلى شيء دونه.

أصل

ربما قيل: إنّ المراد من الوجود والعدم المقيدين غير ما هو المراد من الخاصين؛ إذ لا فرق بين الأخيرين والمطلقين في الحمل وعند الإطلاق والاستعمال، وإنما الفرق بمجرد اعتبار العقل، فكل وجود مطلق فهو خاص.

ومن هنا كان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والإيجاب دون المقيدين، فإنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.



والظاهر أنّ الوجه في ذلك هو أنّ الخصوصية في الخاص إنما تثبت لذاته بذاته لا باعتبار أمر عرض له، فهو مع كونه كذلك مطلق؛ لأنه يصدق عليه أنه لم يقيد أو لم ينسب إلى ماهية مخصوصة، بخلاف المقيد فإن الخصوصية إنما كانت لمكان المقيد.

وبالجملة: فالفرق هو التخصيص والتخصص.

ويشكل بأنه بعدم الحكم ببساطة الوجود إن كان الانتساب والإضافة مما قد أثر فيه، بمعنى لم يكن حاصلاً قبل ذلك كالتقييد فقد كان جزءً مركباً وهو مع كونه منافياً لبساطته مناف لما صرّح به من أنه كون الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركّب منه ومن غيره، وإن لم يؤثرا فيه شيئاً، فهو باق على اختصاصه، فيكون مطلقاً بناءً على أنه لا فرق بين الخاص والمطلق، فكما صح كل وجود مطلق فهو خاص يصحّ كل وجود مقيد فهو خاص، وإن ثبت العكس الكلي في الأولى ثبت في الثانية؛ إذ الفرض أن القيد لم

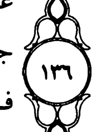
يؤثر شيئاً سوى التسمية، والملحوظ هو الذات.

اللهم إلّا أن يقال بمنع منافاة الجزئية للبساطة؛ إذ المنافي لها كون الغير جزءً له لا كونه جزء لغيره.

أو يقال: إنّ الذي منع فيه هو كونه جزء مركب حقيقي، دون كونه جزء مركب اعتباري، وما ذكر من الثاني دون الأول، فتدبّر.

أصل

المعروف بساطة الوجود وعدم تركبه من الأجزاء مطلقاً محمولة أو غيرها، فلا جنس له ولا فصل؛ استناداً إلى أنه تحقق الأشياء وليس من جنسها، فلا مشاركة له معها، وجنس الشيء إنما هو ما به مشاركة مع غيره في الأول، وأنّ الجزء مطلقاً شيء، وكل شيء يعرضه كون وتحقق، فالوجود كون ذلك الشيء لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره؛ لأنّه أيضاً لا محالة شيء ويعرضه تحقق في الثاني، بل مطلق الجزء، وأنه لا أعم منه ليتصوّر كونه جنساً له.

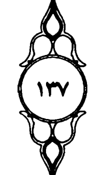


وأنه لو كان له جزء فإما أن يكون موجوداً فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وإما أن يكون معدوماً فيلزم تقوم الشيء بنقيضه.

وأنه لو كان له جزء لكان معروضاً له، فيلزم أن يكون عارضاً لنفسه إن عرض بجزئيه؛ لأنّ الفرض تركيبه منه ومن غيره، وعروض المركب يستلزم عروض أجزائه، فإذا كان الوجود العارض لجزئه عارضاً له بكلا جزئيه لزم أن يكون جزء الوجود العارض عارضاً لنفسه وإن لم يعرض بهما بأن عرض بما لا يلزم منه المحذور لزم أن لا يكون العارض بتمامه عارضاً.

وفيه مضافاً إلى أنه لا يتم على قول من يدّعي أن وجود كلّ ماهية عينها قطعاً، وعلى مذهب الحكماء من أنه متكثّر بالذات حسب تكثر الماهيات، ومختلف كتخالفها ظاهراً على تأمّل، وأنه مناف لما ذكروه في طيّ كلماتهم من أنّ كل ممكن زوج تركيبي، أنّ الأوّل ظاهر في التركيب وإن لم تقل بكونه إضافياً؛ لأنه تحقق، وكون ذلك التحقق لشيء لا سيما في الوجود المقيد فإنه وإن خرج القيد عنه لا يبعد دخول التقييد فيه وتعقّله فقط، أو كون المراد مما ذكروه من كونه تحقق الشيء كونه مما به تتحقق الشيئية لا يرفع الإشكال.

وأنّ الثاني إنما يتم لو لم يكن الإمكان العام أعم منه لحمله على الموجود والمعدوم إن لم نقل إن المعدوم المطلق لا يخبر عنه كما هو الحق.



وأنّ الثالث على ما قرّر في كتب القوم ومنقوض بساير المركبات.

سلّمنا، ولكن نقول: أي مانع من تقوم الشيء بما اتّصف بنقيضه، فإن البدن مركب مما ليس ببدن.

سلّمنا، ولكن نقول: إنما ذكر إنما يتمّ لو اشترطنا السبق إلى الأجزاء في المركب، وهو أوّل الكلام.

سلّمنا، ولكن نقول: قد صرّح الإمام وغيره أنّ الجزء الذهني كالجنس لا يتقدّم بحسب الوجود الخارج[1].

وأنّ الرابع موهون بأنّ من المفهومات ما يعرض لنفسه كالكلية

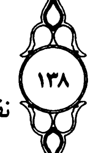
١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ١٦١، المسألة الخامسة: في أحكام أجزاء الماهية المركبة.

والمفهومية والمعلومية والعدم، وبأنّ الممنوع منه على وجه عروضه بدون عروض شيء من أجزائه وإلّا فقد يقال: إنّ حكم الكل من حيث إنه كلّ قد يخالف حكم الأجزاء من حيث إنها أجزاء.

سلّمنا، ولكن نقول: لو كان الشرط في عروض العارض أن يكون بتمامه لبطل عروض الإنسان للحيوان، فإنه ليس كذلك.

وبالجملة: فالأدلة المذكورة غير دالة على عدم التركيب ولو من الأجزاء الذهنية والأجزاء الخارجية غير شرط فيه، فتدبّر.

أصل



ربما يتخيّل أن بين ما ذهب إليه الحكماء من أنّ الوجود ذو أفراد في نفس الأمر، متكثّر بالذات حسب تكثّر الماهيات وتخالفه كتخالفها[١]، ردّاً على المتكلّمين الذاهبين إلى أنّ تكثّره بالحصص بسبب الإضافة إليها المقرر بأنّ لكلّ ماهية كوناً يصدر منها بحسبه آثار مخصوصة هي آثار تلك الماهية، وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الآثار.

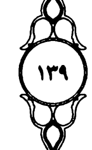
وعلى حدّ اختلاف المواهي اختلاف تلك الأكوان، فهو تباين بالذوات لا بمجرد الإضافات مع اشتراكها في مطلق الكون، وإن أمكن أن يقال: إنّ تلك الآثار لم تصدر عن الماهية بحسب الوجود، وإنما هي صادرة عنه؛ إذ هو مبدأ الآثار دونها، إن لم يدّع أنّ مرادهم بالنسبة إليها النسبة إليها بالواسطة على نحو التجوّز العقلي.

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٦٨ ، المسألة الرابعة عشرة: في أن الوجود يتكثّر بالذات.

وبين ما هو كالمثل عند الكل من أنّ الوجود مفهوم بسيط غير مركّب أصلاً، منافاة في الجملة، أو كمال التنافي.

وربما اعتذر له بعد تقريره بأنّ الوجود مفهوم لا يتكثّر بالفصول؛ إذ هو بسيط، فكيف يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الأفراد حسب تكثّر الموضوعات التي هي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثّر الأفراد لعوارض مشخصة لها، أو لاختلاف ماهياتها، بسيطة كانت أو مركة، أو لاختلاف فصولها المنوّعة لما هو جنس لها، بأنّ الدليل إنما دلّ على بساطة الموجود المطلق لا على بساطة أفراده.

لم لا يجوز أن يكون له أفراد مركبة مختلفة الماهيات فيكون تكثّرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها.



وأيضاً لو لم يكن تمايز الأفراد بالذات لكان بالإضافة، فتكون عبارة عن الوجود المطلق المأخوذ مع الإضافة؛ إذ كون مع كلّ إضافة وجود فالمطلق إما تمام ماهيتها بناء على خروجها، أو جزؤها بناء على دخولها، فلا يصحّ الحكم بأنه صادق بالتشكيك على أفراده العارضة للماهيات؛ إذ المقول كذلك لا يقبل أن يكون جزء من غيره، فرداً كان أو ماهية؛ لما تقرر من أنّ غير متساوي الحصول بالنسبة إلى ما تحته لا يكون جزء منها.

وفيه: منع كون مقتضى الدليل ما ذكر، فإن العمدة فيه دليل التحقق، ولم يعط الفرق بينهما لاسيّما على القول بأنّ تلك الأكوان تنزلات ذلك الكون المطلق؛ لكونه مأخوذاً لا بشرط على حدّ يقرب من وجود الكلي الطبيعي في فرده على بعض الوجوه.

ومنع امتناع الاختلاف في الذاتيات؛ لنقص دليله بالعارض، فلم يقم

البرهان عليه.

وبالجملة: فيكون الخارج ظرفاً لكل من تلك الأكوان دون وجوده، ويكون عروض الوجود للماهية في العقل بمعنى كون العقل ظرفاً لوجود الكون دونه، فإذا كان معنى العروض هو كون الشيء موجوداً لغيره والوجود لم يكن موجوداً للماهية في الخارج امتنع عروضه لها فيه، وصحّ عروضه لها في العقل، بمعنى أن موجوديته لها فيه لا غير فما هو فرد للمطلق هو كونها الذي في الخارج، فإن يكون ظرفاً له وهو ثابت للماهية في العقل بمعنى أن يكون ظرفاً لوجوده دون نفسه، فهو فرد بحسب نفس الأمر دون نفسه فهو فرد بحسب نفس الأمر دون الاعتبار المبني على كون العقل ظرفاً لنفسه، دون وجوده، ويكون التمايز بين الأكوان ذاتياً، ترتفع إشكالات ثلاثة:

الأوّل: أن عروض الوجود للماهية يتوقف على ثبوتها، وهو مستلزم للمحال.

ووجه الارتفاع: أنّ عروض ما ذكرنا بعد ثبوت أنه فرد في نفس الأمر لا يتوقف على ثبوتها قبل ثبوته لها إلّا في العقل.

الثاني: أنه لا يلزم من تقدم الفرد الموجود في الخارج في المشكك على غيره في الوجود تقدّمه عليه في صدق المفهوم.

ووجه الارتفاع: أنه لما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل دون الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه في اعتباره متقدماً على صدقه على الفرد الآخر.

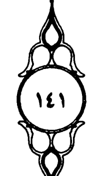
الثالث: أن تميز كون عن آخر لا يمكن أن يكون بغير الإضافة إلى

الماهية.

ووجه الارتفاع: أنه قد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز الذاتي، فبطل الحصر.

وإلى هذا ينظر القول: بأنّ مطلق الكون المشترك بين هذه الأكوان المخصوصة المتفاوتة بالذات مقول عليها بالتشكيك مطلقاً، أو في خصوص التقدم والتأخّر والأولوية وعدمهما الشاملين للاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان.

ففي الشفاء: أنّ الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدّة والضعف، ولا يقبل الأكمل والأنقص، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام، وساق الكلام إلى ما ذكرنا[1]، خلاف ما عليه أهل التخصيص بالإضافة لكونه عرضياً بالنسبة إلى الأفراد على الأول، وذاتياً على الثاني، ومن هنا صحّ أن يكون جزء عليه دون الأول.



أصل

الفرق في المعقولات الثانية التي هي من الأمور الاعتبارية بين ما استعمل منها في الموضوع للمنطق، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية وغيرها مما يبحث عنه في علم المنطق، وبين ما استعمل منها في الأمور العامة التي يبحث عنها في الحكمة والكلام، كالوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية وغير ذلك مما يبحث عنه فيهما بعد اشتراكهما

١ـ أنظر الشفاء ٢ : ٢٧٦ .

في أنهما معان معقولة، بمعنى أنها موجودة في العقل باعتبار وجودها الرابطي لا باعتبار وجودها في نفسها تتّصف بها الأشياء الخارجية، وليست لها هويات خارجة متأصّلة قائمة بموضوعاتها في الخارج، بل إنما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجود تلك الموضوعات في الذهن فقط.

أنّ الأولى تعرض موضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة فيه على أن يكون التقييد بالوجود فيه داخلاً في الموضوع.

والثانية تعرض لموضوعاتها من حيث هي، وإن كان ذلك العروض لا يكون إلّا حين وجودها في الذهن، وإن لم يكن ذلك الوجود قيداً في المعروض.

فظهر لك ما في قول من اعتبر مع ما ذكرنا في الثانية أنها قد انتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن، لا باعتبار وجودها فيه، بل باعتبار وقوعها في الخارج، مع أنّ الأول أعمّ مؤيّداً للاختصاص في الثاني بأنّ الموضوعات قد تتصف بتلك العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن، فإنّ الماهية متّصفة بالوجود في الخارج، مع أن الوجود لا يعرضها إلّا في الذهن، مع أنّه لا يدل على الحصر؛ إذ أقصى ما يدل ذلك على أنه أحد الفردين.

ولا يبعد أن المراد إن لم يكن ذلك منهم من باب الخلط بين الاصطلاحين هو القدر المشترك بينهما، لا خصوص أحدهما.

وعلى كلّ حال فلا يلزم ثبوت الواسطة بثبوتهما مطلقاً، أو خصوص الوجود؛ لما تقدم في الجملة في الأول، ولأنّ الوجود لا موجود ولا معدوم، يدلّ على إثبات سلب الوجود للوجود وعلى إثبات سلب سلبه له، وليس

شيء منهما بمتصوّر في الثاني.

وبالجملة: فقد تعرف بما للوجود الذهني بخصوصه مدخلاً في عروضه سواء كان له مع ذلك مدخل في الاتّصاف كالأمثلة الأولى، أو لا كالثانية.

وقد تعرف أيضاً بما لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر.

وفيه: أنه لا يتمّ في الوجود على ما ذكروا أنه كالعدم مدرك في نفسه من حيث المفهوم، وإن تقدّم المنع في أوّل الكتاب في الثاني عن بعض أهل الفن أنه لا يجوز أن تكون العوارض الذهنية ممّا ينفكّ تعقّلها عن تعقّل معروضاتها.

وقد تعرف أيضاً بأنها ما تعرض للمعقولات الأول في الذهن ولا يحاذى بها أمر في الخارج.

وقد يدّعى أنه أعمّ من الأول؛ لشموله جميع الأمثلة من الطرفين، دونه.

وفيه: ما أشرنا إليه من أنّه أيضاً عام لهما، ففي كلام بعض المتأخّرين تعريفها الموروث من القدماء: هو أنها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها أمر في الخارج، وقد عدّوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها[1].

إلى أن قال: وجمهور المتأخّرين فسّروا ذلك بوجه يخرج منها أكثر ما عند القدماء منها، حيث اشترطوا أن يكون تعقّلها بعد تعقّل شيء آخر؛

١ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٧٠، المسألة الخامسة عشرة، وقد نسبه إلى سيد المدقّقين.

رعاية لوجه التسمية، ويخرج بذلك كثير من الأمور المعدودة منها عنها، كالكلّي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها، وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل الخارجية ولوازم الماهية.

وأرادوا بالخارجية ما لو حملت على معروضاتها؛ لصدق أن القضية خارجية، فكلّ ما هو كذلك من المعدود منها يخرج عنها ويدخل الجزئي والشيء والعلة في الخارجية؛ لصدق أنّ زيداً جزئي وشيء وعلة في الخارج.

ثم لما رأوا خروج هذه الأمور عنها اعترض البعض على القدماء بعدّهم لها منها، وتكلّف آخر تكلّفات بعيدة لإدراجها فيها[1].

والحق أن المراد هو القدر المشترك لسلامته عن أكثر، بل كل ما أورد هنا، وإن رعاية التسمية العرفية لا تثبت المطالب الحكمية المبتنية على البراهين القطعية، وإنّ ما عليه القدماء أسلم من الكلّ.

ومن هنا استصوبه بعض المتأخّرين حيث قال: التحقيق في هذا المقام أن يقال: العوارض على ثلاثة أقسام: عارض يكون الخارج ظرفاً لوجوده كالسواد، وعارض لا يكون كذلك بل لنفسه كالوجود، وعارض لا هذا ولا ذاك كالكلية.

والأوّل يكون الخارج ظرفاً للاتصاف به لا محالة، ويكون له ما يحاذى به في الخارج.

والثاني يكون الخارج ظرفاً للاتصاف به أيضاً لكن مع عدم المحاذى في الخارج؛ لأنّ المراد أن يكون ما يحاذى به مظروفاً في الخارج وجوده لا

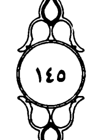
١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٧٠، المسألة الخامسة عشرة.

نفسه.

والثالث فاقد الوصفين كون الخارج ظرفاً للاتصاف به والمحاذاة المتقدمين، فالأول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة، بخلاف الثاني والثالث فإنّ عروضهما إنما يكون في العقل.

أما الثالث فظاهر.

وأما الثاني فلأنّه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه فيه، فإنّ ذلك هو معنى العروض فيه، فيكون ظرفاً لوجوده، وهو خلاف المفروض.



فجميع ما لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده يكون عروضه في العقل، فيكون من المعقولات الثانية؛ لكونه في الدرجة الثانية من التعقّل؛ لأنّ عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقّف على ثبوت المثبت له، فمعروضه بحسب أن يعقل ليعقل عروض العارض له، سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كما هو في العوارض الذهنية كالكلية، أو لا كما في سائر الأمور الاعتبارية حتى الإضافات، فإنّ الأبوة إنما تعرض لذات الأب في العقل، وإن كان اتّصافها بها في الخارج، فحصلت رعاية وجه التسمية في الجميع، ولا حاجة لذلك إلى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل[1].

وهو كلام مبين، وإن كان للكلام فيه مجال في عدّة مقامات:

منها: أنّ الأقوى في الإضافات ـ بناء على وجودها في الخارج كما هو

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٧٠ ـ ٧١، المسألة الخامسة عشرة: في أن الشيئية من المعقولات الثانية.

مذهب الشيخ وأتباعه ـ عدم الدخول في التعريف المذكور؛ لأنها ممّا يحاذى بها أمر في الخارج، فيخرج بقيد عدمه فيه.

الثاني: أنّ التسمية العرفية غير مطلوبة رعايتها في المسائل الحكمية إلّا أن يكون ذلك منه من باب المجادلة مع الخصم بالتي هي أحسن.

الثالث: أنه كان الأنسب إبدال قوله: «ولا حاجة لذلك إلى التخصيص إلى آخره» بأنّه لا ينبغي.

وعلى كل حال فقد قال: وأما قولهم: لا يحاذى بها أمر في الخارج، فلإخراج المحمولات الذاتية، فإنها ليست بأجزاء حقيقة، بل هي من الأجزاء التحليلية، فهي بعد التحليل ـ في الحقيقة ـ عوارض عقلية، منشأ انتزاعها نفس الذات، بخلاف غيرها من العوارض العقلية فإن منشأ انتزاعها أمر خارج عن نفس الذات، لكن يصدق أن لها ما يحاذى بها في الخارج، وهي الهوية البسيطة الخارجية، كالسواد مثلاً فإن هويّته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار، وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر[1].

وفيه للتأمّل مجال في أمور:

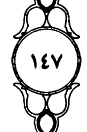
منها: أنّ قوله: «فإنها ليست بأجزاء حقيقة» مع أنّ الشأن في صحته؛ لكون الجنس والفصل جزأين حقيقيين على المعروف بينهم للماهية النوعية، سواء كانت مركبة خارجية أو بسيطاً خارجياً مستدرك؛ إذ يجزيه أن يقول: فإنها من الأجزاء التحليلية، فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية.

١ـ المصدر نفسه.

ومنها: أن قوله: «لكن يصدق إلى آخره»، إن كان المراد منه العوارض العقلية التي منشأ انتزاعها أمر خارج عن نفس الذات وهي ما عدا المحمولات الذاتية التي هي عوارض عقلية بعد التحليل التي منشأ انتزاعها نفس الذات؛ لقربها أو لظهور العبارة فيها.

ففيه: أنه لا يناسب المطلب الأصلي في المقام؛ إذ ليس هو إلّا بيان إخراج العوارض العقلية التي هي محمولات ذاتية؛ لأن لها نحواً من المحاذاة، لا بيان إخراج غيرها لذلك معها أو بدونها.

وإن كان المراد منها العوارض العقلية التي هي بعد التحليل صارت كذلك وهي التي في الأصل أجزاء ومحمولات ذاتية.



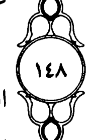
ففيه: مع ما لا يخفى، أنّ النوع إذا كان عرضاً بمعنى أنه موجود في الموضوع كان جنسه وفصله عرضين أيضاً بالأصالة لا بالتحليل والتأويل، فحينئذ لا يتم القول بأنه لما كانت هوية السواد في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها، وبحذاء القابضية التي هي فصل لها خرجتا عن التعريف بالقيد المزبور، وإن كانتا بعد التحليل عوارضاً عقلية.

ومنها: أن إخراج ما ذكر بما ذكر مع الاعتراف بكونها عوارضاً عقلية اعتراف بكون التعريف غير منعكس؛ إذ هو لماهية المعقولات الثانية مطلقاً.

اللهم إلّا أن يقال: إنه قد استقر اصطلاحهم على أن المعقولات الثانية هي نوع من الأعراض العقلية، وهي التي لا يُحاذى بها أمر في الخارج، فتدبّر.

أصل

الحق أنّه لا يلزم من كون الشيئية من المعقولات الثانية، بمعنى أنها من العوارض التي تعقل ثانياً، بأن يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة، فتكون في الدرجة الثانية من التعقل، وليست موجودة في الخارج، وإن كان ظرفاً لنفسها أنه لا شيء مطلقاً غير مشترط بخصوصيات الماهيات ثابت في الخارج وإلّا لزم ثبوت الشيئية فيه؛ إذ لا يلزم من انتفائها في الخارج على فرض أنها جزء مفهومه انتفاؤه كالعمى والأعمى، فإنّ الأول غير موجود فيه، وإن كان الثاني موجوداً فيه، هذا.



مع أنّ مفهوم الشيء المطلق يصدق عليه أنه يحمل إيجاباً على الموجودات الخارجية بالمواطاة حملاً خارجياً، كزيد شيء، وهو يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول فيه، فيكون مفهومه المتحد مع زيد في الخارج.

سلّمنا، ولكن نقول: إذا كانت الأشياء المخصوصة موجودة في الخارج كان الشيء المطلق موجوداً فيه أيضاً وإلّا لزم وجود الخاص بدون العام، وهو باطل بالضرورة.

سلّمنا، ولكن نقول: إن الملازمة إنما تتم لو قلنا بترادف الوجود والشيء.

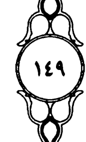
سلّمنا، ولكن نقول: قد ذهب بعضهم إلى أنّ الشيء مطلق الوجود والماهية، فكيف ينتفي بانتفاء تأصّل الشيئية والحلول؟!

نعم، ذكر المحقّق الطوسي ما لفظه: أنّ الشيئية من المعقولات الثانية، وليست متأصّلة في الوجود، فلا شيء مطلقاً ثابت، بل هي تعرض

لخصوصيات الماهيات[١].

وقد فسّر شرّاح كلامه الثبوت فيه بالثبوت في الخارج، وبعضهم بالثبوت في العقل، مورداً عليه بأنه مع كونه مخالفاً للواقع مناف لكون الوجود قد يوجد على الإطلاق، والشيئية عبارة عنه، أو عمّا يؤول معناه إليه، مستدلّاً على ذلك بأنه لا معنى للتفريع لو أريد من الثبوت: الثبوت في الخارج، وكذا التخصيص بمفهوم الشيء، فإنّ طبايع الكليات مطلقاً ليست بموجودة في الخارج مطلقاً.

وأنكر ذلك المفسّر للثبوت بالثبوت في الخارج؛ مدّعياً أنّ الطبايع موجودة فيه، مجيباً عن التخصيص مع كون الجميع مشتركاً في ذلك: بأنّه إنما كان لكونها مساوقة للوجود[٢].



والظاهر أنّ الكل بمعزل عن مراده؛ إذ ربما حصل للمتأمّل ولو بواسطة الإضراب اليقين بأنّ المراد من الشيء: الشيئية، وإن أشكل التفريق إلّا أنه وارد على كلّ حال، بل هو على ما ندعيه أوجه، فلا يلتفت إلى ما قيل من أنه لو كان الشيء المطلق موجوداً في الخارج لكان مشاركاً لغيره في الشيئية، ومخالفاً له بخصوصيته، فيكون له شيئية، وهكذا، فيلزم التسلسل، مع أنه وارد في كل عام، وأنه إنما يتم لو كان الامتياز عن الخاص بغير نفس مفهومه المجرّد عن الخصوصيات، بل بأمر زايد عليه حتى يلزم أن يكون لمطلق الشيء شيئية أخرى.

١ـ تجريد الاعتقاد: ١١٠، بحث الشيئية.

٢ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٧٠ ـ ٧٢، المسألة الخامسة عشرة: في أن الشيئية من المعقولات الثانية.

أصل

الكلام فيه في تمايز الأعدام بعد القطع بتمايز الموجودات في الخارج وابتنائه في الوجودات على الفردية وعدمها.

فمن قال بأنها أفراد حقيقية للوجود المطلق، فهي متمايزة فيه، أو في حدّ ذواتها على الخلاف.

ومن لا يقول بذلك، فتمايزها بالإضافة لا غير، جاعلين له في السلسلة الطولية في التقدّم والتأخّر والغنى والفقر والحاجة والوجوب والإمكان والكمال والنقص والشدّة والضعف، وفي السلسلة العرضية باعتبار ما معه من اللواحق والأعراض.

والحقّ فيها: التمايز إن أريد منه تمايزها؛ لكونها موجودة في الذهن، وإن لزم اختصاصه حينئذ بالموجود خارجاً أو ذهناً؛ إذ الأعدام التي هي اعدام صرف لا تكون محلّ مقابض الأذهان والعقول، فلا يذهب ذو عقل سليم إلى احتمال تمايزها أصلاً، وإنما المتمايز منها ما اتصف بالعدمية؛ نظراً إلى عدم كونه موجوداً في الخارج، وإن كان موجوداً ذهناً، وحينئذ فيكون النزاع لفظياً.

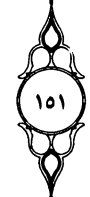
فكلّ من قال بأنه لا تمايز بين الأعدام أراد بذلك الأعدام الصرف، وكلّ من قال بأنها متمايزة أراد بذلك الأعدام العادمة للوجود الخارجي مع وجودها ذهناً، وإن آل الأمر حينئذ إلى اختصاصه بالموجود مطلقاً، أو بمطلق الموجود.

فلا يرد عليه ما في المواقف؛ فإن ذلك التمايز إن كان لكونها

موجودة في الذهن اختصّ التمايز بالموجود، إما في الذهن أو في الخارج، ولم تكن المعدومات متمايزة، وإن لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة.

وهذا هو السرّ في اختيار الفلاسفة التمايز، وفي اختيار جمهور المتكلمين العدم.

وبالجملة: فحيث ذهب الفلسفي إلى الوجود الذهني ذهب إلى التمايز، وحيث ذهب الجمهور إلى عدمه ذهبوا إلى عدم التمايز، ولا يدلّ على نفي ما استدلّ به النافون من أنّ المعدومات والعدمات نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً، وكلّ ما هو متميز فله وجود لا محالة؛ لأنّ التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة، للاجتزاء في ذلك بالوجود الذهني.



لنا على ذلك فيما نفينا أدلة النافين وفيما أثبتنا:

أحدها: أن عدم المعلول دون غيره يستند إلى عدم العلّة دون غيره، فالثاني علّة للأول، دون العكس، وإن جاز ذهناً؛ إذ التلازم بين العدمين لا يمنع من أولوية أحد الاستنادين، فالأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر ذهنياً وخارجياً، فهو لمّي لا إنّي.

ثانيها: أنّ عدم الشرط يتنافى وجود مشروطه وعدم غيره لا ينافيه.

ثالثها: أن عدم الضدّ كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غيره لا يصححه، وذلك في الثلاثة فرع تمايز الأعدام وتمايزها يستلزم تمايز المعدومات لوجوه:

منها: أنّ المعدومات هي الماهيات المعروضة للأعدام، ومن المعلوم

أن الماهيات في أنفسها مع قطع النظر عن الأعدام العارضة لها متمايزة، فإن تصوّر فيها العدم كان ذلك لمكان العارض، وحيث أثبتنا له التمايز فلا يسع منكر إنكار تمايزها.

ثانيها: أنا قد أثبتنا تمايز الأعدام، إذن فمعروضاتها على فرض عدم تمايزها في أنفسها متمايزة بتمايزها.

ثالثها: أن عدم تمايزها مع تمايز الأعدام محال، ومع عدمه خلاف ما أقمنا عليه البرهان، وهو راجع إلى الأولين بنوع من الاعتبار.

وعلى كلّ حال فلا ينافي العدم بالذات الوجود بالاعتبار، فالعدم قد يعرض لنفسه بأن يتصوّر فيكون ذلك التصوّر وجوداً له في الذهن، ثم يعرض زوال ذلك التصوّر عنه، فيكون زواله عدماً عارضاً لهذا المتصوّر الذي هو في نفسه عدم ومعدوم، وإن كان من جهة كونه متصوّراً فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه، فالنوعية المجوّزة للاجتماع غير منافية للتقابل المانع منه؛ لاختلاف الحيثية.

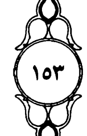
والحاصل: أنّ للعدم الذي أضيف إليه الزوال اعتبارين: أحدهما كونه عدماً، وثانيهما كونه موجوداً في الذهن، وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا محالة.

وللعدم الذي هو نفس الزوال أيضاً اعتبارين بحسب الاعتبارين الأولين: أحدهما كونه مضافاً إلى العدم من حيث هو عدم، وبهذا الاعتبار تعرضه النوعية، وثانيهما كونه مضافاً إلى العدم من حيث كونه موجوداً في الذهن، وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل.

أصل

ما ذكر أن من الأشياء المترتّبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس فيهما عدماً[1]، إبقاء الوجود والعدم على أصله فيه بدون تأويل لهما بالإيجاب والسلب ولو بإرادة الوجود لغيره من الوجود والعدم من غيره من العدم المصيّرين له من المسائل المشهورة في المنطق أوسط بما نحن في صدده، وإن كان الثاني أنسب في نفسه.

ومن هنا قطع به القوشجي؛ استناداً إلى ما ذكرنا، وإن ردّه المحقق الدوّاني بأنّ إطلاق الوجود والعدم على الإيجاب والسلب غير عزيز، وحمله على مسألة مشهورة في المنطق أولى من حمله على غيرها ممّا لا جدوى فيه يعتدّ بها، ولا يتعارف البحث عنه[2]، إلّا أنه غير متّجه؛ إذ عدم العزة ما لم يبلغ حدّ الشهرة غير كاف في حمل الألفاظ على غير معانيها وصرفها عنها بدون قرينة، وإنّما الإشكال فيما إذا بلغت حدّ الاشتهار، والمختار فيه الرجوع إلى أصالة الحقيقة؛ لأنّ الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل من الشهرة.



وعدم الجدوى فيه ممنوع؛ إذ من المحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى بيان الفرق بين العنوانين في العلمين، أو بيان عدم انحصار العنوان في الصدق كما هو الظاهر من أرباب علم المنطق، بل هو كما جرى في الصدق يجري في التحقق حذو النعل بالنعل.

١ـ تجريد الاعتقاد: ١١١، بحث عدم الأخصّ أعمّ من عدم الأعمّ.

٢ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٧٥.

وكذا ما أورده بعض المتأخّرين ـ كصاحب الشوارق ـ من أنّ حمل الوجود والعدم على الإيجاب والسلب ليس بأبعد من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقّق[1]؛ لمنع دعوى التبادر، فإنهم ـ كما عن الحاشية الداودية وصاحب مرآة العقول ـ قد أطلقوها في باب النسب بين القضايا على ما هو بحسب التحقّق بدون قرينة، بل تعارف بينهم ذلك بدون إنكار منهم.

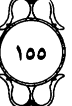
وعلى كلّ حال فالمراد من ذلك أنّ كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقّق على وجه، أو بحسب الصدق عليه، فهو بين نقيضيهما، إلّا أن نقيض الأعم أخص، وبالعكس.

مثال الأول: الحياة والبصر، فإنّ الأول أعم من الثاني، فإنه كلما تحقّق البصر لشيء تحقّقت الحياة له، ولا عكس ولا صدق أصلاً، بمعنى كلّ بصر حياة، أو بعض الحياة بصر، إلّا حياة أخص من البصر، والثاني أعم من الأول، فإنّه كلما تحقق الأول تحقق الثاني، وليس كلما تحقق الأول.

ومثال الثاني: الحيوان والإنسان، فإنه يصدق: كلّ إنسان حيوان، ولا عكس، ويصدق: كل ما ليس بإنسان ليس بحيوان، دون العكس.

والظاهر أن إيراد الكاتبي المشهور: بأنّ الممكن والشيء والموجود أعمّ من الإنسان، ونظايره، ولم تطّرد فيه القاعدة وارد على الثاني؛ لأنّه المتصور، فما ذكر دون الأول، ومن قرّر في الصدق دون التحقق بأنها كما كانت أعم ما ذكر أعم من نقيضه.

١ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٧٥، المسألة السابعة عشرة: في تعاكس الأعم والأخصّ إيجاباً وسلباً في العموم والخصوص.



أصل

قيل: إنّ قسمة كل من الوجود والعدم إلى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والإثبات، ولا يتصوّر فيهما اجتماع القسمين، ولا ارتفاعهما، فإن كل واحد منهما إما أن يكون بالغير فهو المحتاج، وإلّا فهو الغني، واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية.

وربما يشكل عليه بالمواهي بناء على ثبوتها قبل عروض الوجود على ما يراه المعتزلي، وهو في غير محلّه.

وجه الإشكال: أنّها محتاجة غنية، محتاجة في وجودها، غنية في ثبوتها.

ووجه أنه في غير محلّه: أنّا قد بيّنا أنه لا يعقل في الوجود والثبوت إلّا الترادف والقول بأنه إنما تصحّ الواسطة بفرض أمر لا محتاج ولا غني، أو فرض أمر محتاج غني لا بفرض أمر محتاج من جهة غني من أخرى، غير وجيه؛ لأنّ ما فرض كونه محتاجاً من جهة غنياً من أخرى يرجع بالأخرة إلى أحد الأولين، أو أن الأولين يرجعان إليه، وإلّا فهما غير متصوّرين بديهة.

وكذا الكلام في الحال عند معتبريه، فإنهم اعتبروه صفة لأمر وإن اضطرب كلامهم فيه.

ففي بعض استدلالاتهم اعتبروا به كون ذلك الأمر موجوداً، وفي بعضها اكتفوا فيه بكونه عدماً، فإن ذلك نوع من الوجود بالغير، أو من مطلق الافتقار على فرض التسليم، وإلّا فقد مرّ الكلام فيه.



ومن هنا يظهر لك الكلام في الواسطة بين القديم والحادث على تفصيل فيها فتدبر الكلام فيها.

وكذا الصنع الوارد في الأخبار فإنه مصنوع من جهة، فالمراد من صنع الله، والخلايق صنايعنا: نحن صنع الله المصنوع له بدون واسطة، والخلق مصنوعنا.

وبالجملة: هم صنع من جهة، مصنوعون من أخرى، والخلق ليس إلّا مصنوعين فقط، فتدبّر.

إذا حمل الوجود وهو وجود الشيء في نفسه المسمّى تصديقه بالبسيط المسؤول عنه بهل البسيطة كالإنسان موجود، وجعل رابطة وهو وجود الشيء لغيره المسمّى تصديقه بالمركب المستفسر عنه بهل المركّبة كالإنسان كاتب، بمعنى يوجد كاتباً، وكالإنسان موجود، بمعنى يوجد موجوداً، بناء على أنه لابد من الوجود الرابطي مطلقاً حتى في حمل الوجود من دون استحالة لترتّبها على ما لو كان له وجود في نفسه، وهو غير لازم؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم الثابت في نفسه، فليس اللازم مما ذكر إلّا كونه له وجود لغيره، ولا خير فيه.

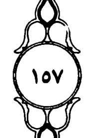
فاتّضح الفرق بين أن يكون بعد تقدير الرابطة يوجد وجوده ويوجد موجوداً، واللازم هو الثاني، والباطل هو الأول، وهو ظاهر من الحمل، فضلاً عن لزومه.

نعم، ربما يشكل على فرض عموم الرابطة في الوجود الواجب في مقام الحمل مطلقاً، وفي مطلقه على القول بأن المحمول في المشتق مبدأ قائم بالذات لا ذات قام بها المبدأ، فإنه يكون المعنى حينئذ في قولنا: زيد

موجود، بناء على تقدير الرابطة: زيد يوجد له الوجود، لا يوجد ذات قام بها الوجود، فيكون الوجود ثابتاً لعين الوجود، فيلزم المحال.

وربما يذبّ عنه في الأوّل بأنه إذا كان المحمول نفس الوجود لأنه عينه وليس الاختلاف إلّا في نفس المفهوم الظاهري كان المعنى في «الله موجود» : الله يوجد وجوداً، ولا بأس به؛ إذ الوجود الأول لم يسندإلى نفس الوجود وإنما أسند إلى نفس الذات، فلم يلزم أن يكون للوجود وجود.

وفي الثاني بالمنع من كون المفهوم منه ذلك؛ إذ المفهوم منه ذات قام بها المبدأ، وعلى فرضه فيكون المعنى: زيد يوجد له هذا الوجود الخاص، فالوجود الأول راجع إلى الخصوصية كالجعل، فلا تلتفت إلى ما يعزى إلى بعض المتألّهين من كون مفهوم الوجود المشتق أمراً شاملاً عامّاً، وكون الوجود شخصياً حقيقياً مجهول الكنه[1] .



وبالجملة: الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر قائم بذاته، وهو حقيقة الواجب، ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه، فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقية وغيرها المنتسب إليه، ومعناه أحد الأمرين من الوجود القائم بذاته، وبما هو منتسب إليه.

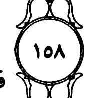
ومعيار ذلك: أن يكون مبدأ الآثار، فإنه مع كونه لا يطبق على القواعد لا يرفع الإشكال.

وبالجملة: فبحمل وجود الشيء في نفسه عليه وثبوت وجود الشيء لغيره تثبت ثلاثة أمور هي كيفيات نسب المحمولات إلى الموضوعات تسمّى بالمواد إن اعتبرت في أنفسها من حيث هي لا من حيث إنها حصلت

١ـ نقله صدر المتألهين في العرشية. (أنظر: العرشية: ٢٢٢، تحت عنوان: وهم وإزاحة)

في التعقّل أو التلفّظ، وبالجهات إن اعتبرت من حيث الحصول في التعقّل أو التلفّظ، وهي الصور العقلية التي تجعل دالّة على تلك الكيفيات، وافقتها أو خالفتها، دالّتان على وثاقة الرابطة وضعفها، وهي الوجوب والامتناع والإمكان، فإنّ الأخير يدلّ على ضعف نسبته، والأولان على وثاقتها، وإن اختلفا في ذلك، فإنّ أولهما يدلّ على وثاقة النسبة المعروضة له، وثانيهما على وثاقة ما يقابلها.

وعلى كلّ حال فقد زعم صاحب المواقف أنّ المذكورة في هذا الفن غير المبحوث عنها في المنطق التي هي جهات القضايا وموادّها، وإلّا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها[١].



وأورد عليه شارح المقاصد: بأنه إن أراد كونها واجبة لذوات اللوازم فالملازمة ممنوعة، ولذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع، فإنّ معناه أنها واجبة الثبوت للماهيات نظراً إلى ذواتها، من غير احتياج إلى أمر آخر[٢].

إلى أن قال: وكأنه يجعل بعض القضايا خلواً عن كون الوجود فيه محمولاً أو رابطة كقولنا: الإنسان كاتب، ويمنع أن يكون معناه أنه يوجد كاتباً، أو يوجد له الكتابة، بل معناه أنّ ما يصدق عليه ذلك أو يحمل، والمحقّقون على أنه لا فرق بين قولنا: يوجد له ذلك ويثبت له، ويصدق عليه ويحمل، ونحو ذلك، إلّا بحسب العبارة[٣].

ووجّه شارح المواقف ما عن صاحبها بأنه أراد أنّ المبحوث عنه في

١ـ أنظر: شرح المواقف ٣: ١٢١.

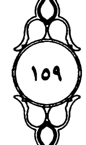
٢ـ أنظر: شرح المقاصد ١: ٤٦٠.

٣ـ أنظر: المصدر نفسه.

هذا الفن أخصّ من جهات القضايا لا عينها، وإلّا لكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه، وليس كذلك، وهذا بعينه ما صرّح صاحبها في وجوب الزوجية للأربعة، حيث قال: إنّ المراد به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك، لا الوجوب الذاتي، الذي هو وجوب الوجود لذاته؛ لأنّه المتبادر منه(١).

وعلى هذا التوجيه لا يرد أنّ الزوجية مثلاً واجب الوجود للأربعة لا في نفسها.

وبالجملة: لوازم الماهية واجبة الثبوت لها؛ نظراً إلى ذاتها من غير احتياج إلى أمر آخر لا واجبة الوجود والثبوت في نفسها بعد تصريحه بأنّ المراد من وجوب الزوجية للأربعة وجوب الحمل وامتناع الانفكاك، ولا حاجة إلى القول بأنه يجعل بعض القضايا خلواً عن كون الوجود فيه محمولاً أو رابطة.



وأورد عليه أيضاً صاحب حاشية الشرح القديم: بأنّه لا وجه لذلك؛ لأنّ الأربعة واجبة الزوجية لا الوجود، فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف المفهوم الواجب الذي هو المادّة والجهة.

وبالجملة: كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته إنما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لأجل التفاوت في مفهوم الواجب الذي هو المادّة والجهة(٢).

وفي الكلّ تأمّل.

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٧٥، المسألة التاسعة عشرة.

٢ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٧٥، المسألة التاسعة عشرة.

أما كلام صاحب المواقف؛ ففيه: أنّ الوجوب والإمكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي جهات القضايا، لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في الشيء في نفسه، فإنه إذا أطلق الثلاثة في هذا الفن أريد بها توصيف الوجود.

سلّمنا، ولكن نقول: قد صرّح جمع ـ منهم المحقّق الطوسي ـ من أنّ كلّاً من الوجوب والامتناع في هذا الفن أعمّ من وجوب الوجود والعدم وامتناعهما، فتتّسع دائرتهما فتحيط تلك الدائرة فيما عدا الإمكان، أو في الكلّ؛ لأنّ عدم ذكرهم الأخير لبداهة الأمر فيه، لا لعدم جريان ما ذكروه فيهما فيه.

وأما كلام شارح المقاصد؛ ففيه: أنّ الظاهر من كلام صاحب المواقف هنا ولو بملاحظة بعض كلماته الأخر في مقامات شتّى هو أوّل الاحتمالين.

كيف لا، وهو المصرّح بأنّ المتبادر من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود لذاته؟!

وأما كلام شارح المواقف؛ ففيه: أنّه خلاف ظاهرها؛ لتصريحه بالغيرية فيها الظاهرة بمقتضى إطلاقها فيها من كل وجه.

سلّمنا، ولكن نقول: كيف وسعه القول بأنه لا حاجة إلى القول بأنه يجعل بعض القضايا خلواً إلى آخره، على ما ذهب إليه من التوجيه، مع أنه قد صرّح بأن المراد من الوجوب وجوب الحمل وامتناع الانفكاك؟!

وأما الإيراد عليه: بأنه على هذا التوجيه يكون كلامه لغواً لا طائل تحته؛ إذ لا يذهب وهم متوهّم إلى أنّ المبحوث عنها في هذا الفن عين ما

هي جهات القضايا حتى يندفع بأنه غيرها؛ ففيه ما أشرنا إليه.

وأما كلام صاحب الحاشية؛ ففيه بملاحظة قوله: لأنّ الأربعة واجبة الزوجية إن لم يكن على جهة التسامح، أنّه فهم من كلام صاحب المواقف أنها لو كانت عينها لكانت الماهيات واجبة لأجل وجوب اللوازم لها، وهو مع عدم ربطه ولزومه أمر لا يفهم من حاقّ اللفظ.

أصل

الحقّ ما عليه القدماء: من أنّ المادة ليست كيفية كل نسبة، بل كيفية النسبة الإيجادية على وجه خاص بالوجوب والإمكان والامتناع وإن خالفه متأخّرو المنطقيين في المقامين؛ حيث زعموا أنها عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول إلى الموضوع، إيجاباً كان أو سلباً، والفلاسفة في الأول، وهو مختار الشفاء والإشارات، حيث قال في الأوّل: فإنّ محمولها أيّ السالبة يكون مستحقّاً عند الإيجاب أحد الأمور المذكورة وإن لم يكن أوجب، وفي الثاني حيث جعل من نسبة ضروري الوجود في نفس الأمر الإنسان ليس بحيوان.

وربما أوهمت ما عليه الفلاسفة عبارة التجريد، حيث قال فيه: وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في أنفسها وجهات في التعقّل، دالّة على وثاقة الرابطة وضعفها، هي الوجوب والإمكان والامتناع، وكذا العدم[1].

بل قد فهم ذلك منها بعض شرّاح كالقوشجي.

١ـ تجريد الاعتقاد: ١١١، بحث المواد الثلاث.

والحقّ: أنه لا يبعد أن يراد منه ما في الشفاء والإشارات؛ إذ قصارى ما يستفاد منها أن كون السلبية ممّا لها مادّة أيضاً، وهو أعمّ من كونها مغايرة للمادّة الإيجابية، والعام لا يدلّ على الخاص.

نعم، يبقى الكلام في أمور:

منها: أنّه هل يختصّ الربط بما ذكر، أو يكون بغيره أيضاً؟

ظاهرهم هنا الأول، وهو مشكل؛ إذ هم مصرّحون بأن كل ما دل على النسبة رابطة كالأفعال الناقصة وما اشتق منها ومن الوجود، وكلفظ هو ولو من باب الاستعارة.

وفيها: أن النزاع المذكور لا يشمل المعدولة محمولاً؛ إذ هي من الموجبة حقيقة؛ لخروج حرف السلب عن معناه فيها، ومن ثمّ قدرت الرابطة بينه وبين الموضوع.

ومنها: أنّ الأقوى كون المغايرة بين المادّة والجهة ليس لمحض الاعتبار وإن أوهمته عبارة التجريد وفهمه القوشجي، مورداً عليه بأنّه يلزم على ذلك أن لا تخالف الجهة المادّة؛ لاتّحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في أنفسها واعتبارها متعلّقة.

وفي اللزوم تأمّل؛ فإنا إذا وجدنا قضية هي مثلاً: كلّ جيم لا يمتنع أن يكون باء، ففهمنا منها النسبة الإمكانية بالإمكان العام المتناول للوجوب والإمكان الحقيقي لا يلزم أن يكون الأمر في نفس الأمر كذلك، بل لا يمكن ذلك؛ إذ ليس هي فيه إلّا أحدهما، وإن قلنا بالتغاير الاعتباري، فتدبّر.

ومنها: أن الرابطة حقيقة هي النسبة، وإنما سمي ما ذكر بها من باب تسمية الدال باسم المدلول.

ومنها: أنه قد ذكر القوشجي وغيره: أنّ المحمول إذا نسب إلى الموضوع فلابد من رابطة بينهما، وتلك الرابطة إما الوجود فالنسبة ثبوتية وإن كان المحمول هو العدم، وإما العدم فالنسبة سلبية وإن كان المحمول مفهوماً سواه.

وبالجملة: لا فائدة من كون المحمول وجوداً أو عدماً؛ إذ المدار على الرابطة فإنها إن كانت وجوداً كانت القضية موجبة، وإن كانت عدماً كانت القضية سالبة، ولا مدخل في ذلك لخصوصيّة المحمول محتملاً الأول منهما تخصيص الاحتياج إلى الرابطة بما إذا لم يكن المحمول وجوداً أو عدماً.

وربما يورد عليه: بأنها إنما تتحقق في الممكنات المركبة دون البسيطة؛ لكون مفادها تحقق شيء أو سلبه، والربط هو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه، فعلى هذا إذا حمل الوجود كانت القضية موجبة، وإذا حمل العدم كانت سالبة، فقولنا: زيد معدوم، قضية سالبة، والمركبة لا يتصوّر فيها الوجود المحمول؛ لأنه وجود الشيء في نفسه، لا وجود الشيء للشيء، وربما مرّت الإشارة منا إلى الجواب عنه.



ومنها: أنّ القوم إنما أهملوا تعريف المواد المذكورة؛ لبداهة تصورها ولزوم الدور فيه.

أصل

اعلم أنّ القسمة حقيقية إن أخذ كلّ واحد من الوجوب والامتناع والإمكان بحسب ذات ما يوصف به، بأن تقرّر أن كل مفهوم قيس إلى الخارج إذا التفت إليه بدون التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له

الوجود ولو بالحمل الاشتقاقي، أو بقضية كذلك، أو كونه موجوداً لا باقتضاء الغير على حد ما قيل في الجوهر أو لا، والأول الواجب بذاته، والثاني إما أن يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا، والأول هو الممتنع كذلك، والثاني هو الممكن كذلك أيضاً، فبقياس القسمة إلى الوجود الخارجي يرتفع الإشكال بوجود الرابع، وممّا اعتبرناه من وجوب الوجود له أو اقتضائه إيّاه يرتفع الإشكال بالنقض بالواجب؛ مماشاة مع القوم، وإلّا فالأقوى أنّ حقيقة وجود الذات المقدّسة غيب مكنون كما مرّت الإشارة إليه، وستأتي.

ومانعة جمع بالنسبة إلى الأولين إن أخذا باعتبار الغير في المفهوم مطلقاً؛ لجواز خلوه عنهما بالواجب الذاتي والممتنع كذلك.



ومانعة خلو بينهما وبين الإمكان الذاتي في خصوص الممكنات التي هي أخصّ من المفهومات؛ إذ الإمكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن أحد الباقين.

وحيث كانت القسمة للمفهوم أو مراداً بها الترديد فلا يرد عليها في المثلثة وهي الأخيرة قسمة الشيء إلى نفسه وقسميه.

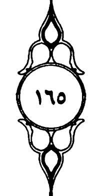
وحيث تقرّر في ضرورة العقول أنّ الذات لا تكون غيرها وأنّ ما بالذات لا يزول فلا يمكن الانقلاب في أقسام الحقيقية، ويمكن في غيرها، وإن تصادق الأوّلان منهما إذا تقابلا في المضاف إليه كواجب الوجود مثلاً ممتنع العدم، وبالعكس، بدون حمل كوجوب الوجود امتناع العدم على إشكال، واشتركا في اسم الضرورة مختلفين في الإيجاب والسلب.

وعلى كل حال فقد ظهر لك ممّا ذكرنا أن غيري كل من الوجوب

والامتناع لا غير ممكن بالذات؛ إذ لا ممكن بالغير بدون منافاة بينهما، فعروض الإمكان للماهية خالصاً إنما يفرض عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إليها وإلى عليها؛ إذ مع الاعتبار بالنظر إلى ما ذكر لا مفرّ عن الوجوب بالغير والامتناع به.

وكيف كان فحيث كان الإمكان إمكان وجود الشيء في نفسه وإمكان وجود الشيء لغيره كالوجود على ما مرّ؛ لأنه نسبة بين الماهية وبينه، وكان كلما حصل المقيد حصل المطلق، ولا عكس، كان كل موجود في غيره موجوداً مطلقاً من دون عكس.

ومن هنا كل ممكن العروض كالوجود للغير بالحلول فيه ممكن ذاتي على الإطلاق من غير عكس، فتدبّر.



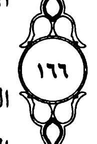
أصل

الإمكان إما استعدادي، وهو تهيؤ الشيء لصيروته آخر، كتهيؤ النطفة لصيرورتها إنساناً، فإن هذا المعنى باعتبار نسبته إلى الأول استعداد، وباعتبار نسبته إلى الثاني إمكان استعدادي ووقوعي أيضاً قابل للشدة والضعف صفة وجودية يعدم بعد الوجود، ويوجد بعد العدم كل ما هو له مركب بوجه؛ لأنّ كل ما له إمكان الوجود في الغير إما صورة وإما عرض، فيكون محتاجاً إلى المادة بالمعنى الأعم الشاملة حتى للمتعلّق كالبدن للنفس.

فلا يقدح في الحصر بناء عليه، كما عليه قاطبة الحكماء، فإنّ من ادّعى إبطاله ـ كالمحقّق الطوسي ـ إنّما ادّعى إبطال افتقار الحادث إليها، ولا يلزم من ذا عدم إبطال ذا إذ الحوادث عند من يرى ذا كمالاً تحتاج إلى

المادّة لا تحتاج إلى الاستعداد، فلعلّه إنما تحقّق عنده في بعضه وهو المركّبات ثبوته في النفوس والصور والأعراض وإن لم تجد المركّب محلاً ومعروضاً بأن اتّخذ الاستعداد له.

نعم، يشكل الأمر لو قلنا بالأخير مع عدم تركب النفس إن لم نقل بأن المراد من المركّب الأعم من المركّب بنفسه أو متعلّقه، أو نقل: بأنّ النفس مادّية بالمعنى الأعم، وكلّ مادّي ولو بالمعنى الأعم ولو بوجه قائم أيضاً بمحلّ الممكن، فإنّ استعداد الصورة الإنسانية قائم بالنطفة حاصلة بعض شرائط من نسب إليه، وارتفعت موافقة، وبجميع ما ذكر من خواصه يغاير الإمكان الذاتي بوجه.



ومنها: قال في القديمة: إنّ الاستعداد أمر اعتباري وهو مغاير للإمكان الذاتي بوجه ما، وعدّهم إياه كيفاً لا يستلزم وجوده في الخارج، فإنّ القدماء لا يفرّقون بين الوجود في نفس الأمر وفي الخارج.

وإما عام، وهو ما سلبت فيه ضرورة الطرف المخالف، سمّي بذلك إما لفهم العرف العام هذا المعنى من إطلاقه، وإما لكونه أعم من الخاص.

وإما خاص، وهو ما سلبت فيه ضرورة ظرفية، ويظهر وجه تسميته مما ذكر.

وإمّا أخصّ، وهو ما سلب فيه الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين، قد اعتبره الخاصة.

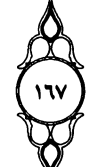
ففي الإشارات وقد يقال ممكن، ويفهم منه معنى ثالث فكأنه أخص من الوجهين المذكورين، وهو أن يكون الحكم غير ضروري النسبة البتّة، ولا في وقت كالكسوف، ولا في حال كالتغيير للمتحرك، بل يكون

كالكتابة للإنسان(١).

وإما استقبالي، وهو ما يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من أحوال الوجود، إيجاباً أو سلباً، بل بحسب الالتفات إلى حالته في الاستقبال.

واشتراط العدم في الحال في كون الوجود ممكناً في المستقبل لئلاّ يكون وجوده ضرورياً بشرط المحمول، معارض باشتراط وجوده في الحال أيضاً، لئلاّ يكون ضروري العدم، فيلزم أن يكون في الحال موجوداً أو معدوماً، وهو محال.

ففي الإشارات: ومن يشترط في هذا أن يكون معدوماً في الحال فإنه يشترط ما لا ينبغي؛ وذلك أنه يحسب إذا جعله موجوداً أخرجه إلى ضرورة الوجود، ولا يعلم أنه إذا لم يجعله موجوداً، بل فرضه معدوماً فقد أخرجه إلى ضرورة العدم، فإن لم يضر هذا لم يضرّ ذاك(٢).



وممّا ذكرا في ذا وذاك، يظهر لك الكلام في قول من قال: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي، وإلّا فكلي، امتنعت أفراده أو أمكنت، ولم توجد أو وجد الواحد فقط، مع إمكان الغير أو امتناعه، أو الكثير مع التناهي أو عدمه، فإن أخذ الإمكان فيه بالمعنى الثاني يوجب جعل قسيم الشيء قسماً له؛ إذ الممتنع على هذا الفرض يكون قسماً منه، إما مطلقاً أو خصوص الممتنع بالغير، كما يظهر من بعض أهل الفن في هذا المقام، كصاحب التجريد وغيره ممّن تبعه، فكيف جعل قسماً له؟!

١ـ الإشارات ١ : ١٥٣ .

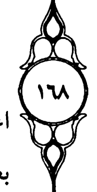
٢ـ الإشارات والتنبيهات ١ : ١٥٧ .

وإن أخذ بالمعنى الثالث كان الواجب قسماً له، فكيف جعل بالتلويح إليه بقوله: أو وجد الواحد مع امتناع الغير، قسماً منه؟!

وقد تصدّينا لرفع الإشكال عنه في بعض تعليقاتنا عليه: بأنّ المراد العام لا مطلقاً، بل بمعنى سلب ضرورة العدم بمعنى أنّ العدم ليس بضروري، وإن كان الوجود أيضاً كذلك، فيسلبان، فيندرج فيه لهذا الممكن الخاص.

أو أنه ليس بضروري وإن كان الوجود ضرورياً، فيندرج فيه لذلك الواجب أيضاً، فتدبر.

أصل



المعروف بينهم أن كل واحد من الوجوب والامتناع والإمكان أمر اعتباري غير متأصّل في الوجود؛ استناداً إلى ما يدلّ على ذلك في الثلاثة بعمومه، وإلى ما يدلّ على ذلك في كلّ واحد بخصوصه.

أما الأول فأمران:

أحدهما: صدق كل واحد منها على المعدوم، فإن المعدوم الممتنع يصدق عليه أنه ممتنع الوجود وواجب العدم، والمعدوم الممكن يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم، وحينئذ يجب أن لا تكون متحققة في الأعيان؛ لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود.

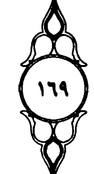
وفيه: أن اتصاف المعدوم بها كما يحتمل دلالته على كونه معدوماً يحتمل دلالته على ثبوت المعدوم على حدّ ما يدّعيه المعتزلي.

سلّمنا، ولكن نقول: الدال هو عدم اتّصاف غير المعدوم بها على سبيل الحصر لا اتّصاف المعدوم بها في الجملة، فإنّ الطبيعة الإنسانية وإن صدقت

على الأفراد المعدومة صادقة على الموجودة بدون لزوم كونها معدومة، واتصاف المعدوم بالموجود.

ودفع ذلك بأنه إن أريد أن تلك الطبيعة باعتبار الأفراد الموجودة متأصلة، وباعتبار غير متأصّلة، فظاهر بطلانه؛ ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة في ذلك لا مساس له بالمطلوب؛ إذ هو لا يصلح لتكذيب اتصاف المعدوم بالموجود الثابت بما ذكر.

ودفع ذلك أيضاً بأن كل ما كان من شأنه الوجود الأصيل فاتّصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي إنما يكون بوجوده فيه وجوداً عينياً، فيمتنع اتصاف المعدومات بالإمكان نظراً إلى أنه إذا كان الإمكان صفة لها كان موجوداً فيها وجوداً عينياً، وهو فرع وجودها، وحيث لا فلا.



وفيه: مع أنه أخصّ من الدعوى؛ لأنّها منع مطلق اتّصاف المعدوم بالموجود ولو بغير الحمل فضلاً عن الاشتقاقي أن ذلك منقوض بمثل: الإنسان كاتب بحسب مطلق طبيعته، ولو بالنسبة إلى أفراده المعدومة.

سلّمنا، ولكن نقول: إنّهم قد ذكروا على ما حكي عنهم في شرح المواقف: أنّ الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص، وهي ثلاث: الأولى استغناؤه عن الغير، الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده، الثالثة كونه الشيء الذي تمتاز الذات به عن غيرها[1].

فأين ما اتّصف بمثل هذا من العدم؟

سلّمنا، ولكن نقول: إن كانت هذه من الأعدام الصرف كيف امتاز بعضها عن بعض؟! وكيف فرق بين الوجوب المنفي ونفي الوجوب، وبين

١ـ أنظر: شرح المواقف ٣: ١٠٧.

الإمكان المنفي ونفي الإمكان، لا سيّما على القول بأنّ الأعدام لا تمايز بينها مطلقاً؛ إذ القول بأنّ الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمي، ونفي الإمكان هو نفيه، وفرق بين الشيء العدمي وبين رفعه كما ترى، فإنّ رفعه فرع ثبوته.

ومن هنا تمسّك الشيخ في الشفاء بذلك عن كون الإمكان معنى موجوداً[1].

ثانيها: أنه لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميّزة عنه بالخصوصيات، فوجودها غير ماهيتها، فاتصاف ماهيتها بوجودها لا يخلو عن أحد هذه الأمور، ويتسلسل.

وفيه: مضافاً إلى أنه يجوز أن يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلاً ثبوتياً موجوداً في الأعيان والوجوب العارض له عدمياً، فلا يلزم التسلسل أنه يجوز أن يكون وجوب الوجوب عينه مثلاً.

وما قيل في ردّ الأول من لزومه اختلاف الطبيعة الواحدة.

ففيه: مع ما مرّ، وأنه منقوض بالوجود على بعض الوجوه أنه أيّ مانع من اختلافها باختلاف الحيثية، لا سيّما على القول بأن وجود الكلّي عين وجود فرده، والقول بعدم امتناع التفاوت في الذاتيات كما صرح به جمع.

وما قيل في الجواب عن الثاني من أن جواز كون الشيء نعتاً لنفسه إنما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب لا على تقدير كونه قائماً بغيره كما في وجود الممكنات.

ففيه: مضافاً إلى ما مرّ آنفاً أنه أيّ مانع من ذلك حتى في الممكنات،

١ـ أنظر: الشفاء ـ الإلهيات ١ : ١٨٢ .

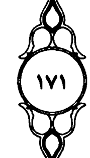
لا سيّما إذا قلنا بأن النسبة بين وجودها وماهياتها اتحادية.

والقول بأن الوجوب مثلاً كيفية النسبة فلا يتصور كونه نفس ذات الموضوع.

مردود بأنّ المسلّم من ذلك إنما هو صورة عدم الاتحاد على أنه من الجايز أن يكون الوجوب مثلاً عينياً والإمكان اعتبار، ويكون اتصاف الأول بالوجود بالثاني، فلا تسلسل.

والقول بأنّ كل ما تكرر نوعه يجب أن يكون اعتبار المقرر بأن الإمكان مثلاً على تقدير كونه موجوداً يكون ممكناً، وهكذا فيتسلسل.

مردود بعدم اطراده في الامتناع؛ إذ هو على تقدير كونه موجوداً في الخارج يكون إما واجباً أو ممكناً؛ لاستحالة كون الموجود في الخارج ممتنع الوجود.



وأما الثاني ففي الوجوب أنه لو كان ثبوتياً للزم إمكان الواجب؛ لأنه لكونه كيفية النسبة صفة عرضية مفتقرة إلى موصوفها الذي هو موضوعها، وكل مفتقر إلى الغير ممكن، والواجب إنما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر إلى الوجوب الذي هو ممكن، فهو أولى بأن يكون ممكناً.

وبالجملة: الاحتياج إلى الواجب يوجب الإمكان، فكيف به إذا كان إلى ممكن؟!

وفي الامتناع أنه لو كان ثبوتياً للزم إمكان الممتنع؛ لأنه إذا كان ثبوتياً من شأنه الوجود في الخارج يكون ممكناً بالإمكان العام بالضرورة، وهو صفة، فتفتقر إلى موصوفها، فيكون ممكناً كذلك بالضرورة، والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم إمكانه.

وفي الإمكان أنه لو كان ثبوتياً للزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه؛ لأنه يكون حينئذ صفة ثبوتية فتتأخّر عن وجود موصوفها بالضرورة، مع أنّ الإمكان سابق على الوجود؛ لأن الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غير.

وللتأمّل في كلّ واحد منها مجال.

أما الأول؛ فلأنه بناء على أن المراد من الحيثية الحيثية التعليلية، فإن كان المراد منها الوساطة في العروض كان المآل إلى أن الوجوب محتاج إلى الوجوب بالذات، والواجب محتاج إليه بالعرض، وهو كما ترى.

وإن كان المراد منها الوساطة في الثبوت بأن يكون الواجب معلولاً للوجوب.

ففيه: أنّ الوجوب لما كان ممكناً محتاجاً إلى الواجب كان معلولاً له، فلو كان الواجب مع ذلك معلولاً له لزم الدور.

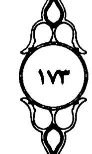
وأما بناء على أنّ المراد منها التقيدية، فأقصى ما يلزم من ذلك إمكان هذا المركب، وهو ليس بواجب، فلا يلزم من إمكانه إمكان الواجب.

وأما الثاني؛ فلأنه إن تمّ فإنما يتمّ في خصوص امتناع الوجود المقابل للإمكان العام المحمول عليه إطلاق الإمكان فيه لا مطلقاً، بل المقيد في طرف الوجود؛ لأنه هو المنافي له لا امتناع العدم، ولا الأعم منه ومن امتناع الوجود.

وبالجملة: لا تنافي بين الإمكان العام وامتناع العدم إذا كان الإمكان مقيداً بالوجود، كما أنه لا تنافي بين امتناع الوجود والإمكان المقيد بطرف العدم مع أن سياقه يقتضي إرادة الأعم؛ لأنه لا كلام في ثبوت امتناع العدم؛

لاتّصاف الذات المقدسة به، بل قد يقال: إن وجود ذلك كان في كون مفهوم الامتناع على الإطلاق وجودياً؛ إذ لا يشترط في كون المفهوم وجودياً أن تكون جميع أفراده موجودة، لا سيّما على القول بأنه مفهوم واحد مختلف بالإضافة، فالقول بأنه يبطل ثبوتية الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم أيضاً؛ لأن الامتناع معنى واحد يختلف بالإضافة، فإذا بطل ثبوتية بعض أفراده يبطل ثبوتية الجميع؛ لامتناع كون المعنى الواحد متأصّلاً وغير متأصّل، في غير محلّه.

وأما الثالث؛ فمع أنه لا يحتاج إلى بيان التقدم، بل يكفي فيه امتناع التأخّر بأن يقال: لا شبهة في أن الإمكان يمتنع تأخّره عن وجود موصوفه، وكل صفة ثبوتية يجب تأخّرها عن وجود موصوفها فيه أنه إنما يتمّ على القول بأنّ الأمور الاعتبارية لا حظّ لها من الوجود أصلاً، وإلّا فلقائل أن يقول: إنّ النسبة بينه وبين الماهية اتّحادية كالحدوث والذاتية والعرضية والوجود على وجه، يظهر من بعضهم كصاحب الشوارق خلافه، وحينئذ فتبقى أدلّة الباقي التي منها أنه لو كان الوجوب عدمياً لكان العدم مقتضياً للوجود؛ لأنه عبارة عن اقتضائه لكن العدم مناف للوجود، فيستحيل أن يقتضيه.



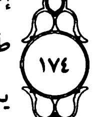
ومنها: أنه لو كان الوجوب والإمكان عدمين للزم ارتفاع النقيضين؛ لأن نقيضيهما وهما اللاوجوب واللاإمكان أيضاً عدميان؛ لصدقهما على المعدوم مطلقاً، ولكون العدم جزءً منها، وما جزؤه معدوم فهو معدوم.

ومنها: أنهما لو كانا اعتبارين لا تحقق لهما إلّا بحسب العقل، للزم أن لا يكون الواجب واجباً، والممكن ممكناً إلّا بفرضه واعتباره، واللازم باطل، فالملزوم مثله بحالها.

أصل

اختار المحقّق الطوسي من بين القول بأن علّة افتقار الممكن إلى العلّة هو الإمكان، كما عليه قاطبة الحكماء ومحقّقو متأخّري المتكلّمين، والحدوث كما عليه بعض قدماء المتكلّمين، وهما معاً بأن يكون كلّ منهما جزء العلّة كما عليه بعض آخر منهم، والإمكان وكون الحدوث شرطاً لها كما عليه شاذّ منهم.

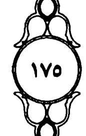
الأول استناداً إلى ما مفصّله: أنّ العقل إذا لاحظ الموجود من حيث إنه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته وإن لم يلاحظ أمراً آخراً طلب لا محالة علة وجوده؛ وذلك لجزمه بالبديهة بأن أحد المتساويين لا يمكن أن يترجح إلّا لمرجّح، وذلك المرجح هو المراد من العلة ههنا، فالعلم بالإمكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شأن العلة مع المعلول، وأنه قد يتصوّره من حيث هو حادث من دون أن يلحظ مساواة الوجود والعدم؛ نظراً إلى الذات، فلا يطلب علة الوجود؛ لعدم جزمه حينئذ بالعلة لتجويزه كون الوجود ضرورياً غير مساو لعدمه بالنظر إليها، وإن كان غير مطابق للواقع.



فالعلم بالحدوث فقط لا يستلزم العلم بالافتقار، فليس بعلة، وأن الحدوث كيفية الموجود؛ لأنه عبارة عن مسبوقيته بالعدم، فيتأخر عنه، وهو متأخر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها، فلو كان علّة للحاجة أو جزء أو شرطاً لتقدم على نفسه بأربع مراتب على الأول والثالث، وخمس على الثاني .

والظاهر أن الفرق بين الدليل الثاني والثالث: أنّ الأول ناظر إلى استقلال الحدوث بالعلية وإن توهّم الإطلاق فيه، والثاني ناظر إلى ما هو أعم من ذلك ومن الجزئية والشرطية.

وفي الأول مضافاً إلى عدم ظهوره في استقلال الإمكان بالعلّية وأن الحاجة ليست أمراً ثبوتياً وإلّا لزم التسلسل وتقديم الصفة وهي الحاجة على الموصوف وهو الممكن، وحينئذ لم يكن الممكن محتاجاً إلى السلب؛ لعدم الفرق حينئذ بين كون الشيء غير محتاج أصلاً وكونه مما له حاجة عدمية، بل يتحقق هو مع الإمكان بدونها فلا يكون الإمكان علة لها، وأنّ المؤثرية ليست أمراً ثبوتياً، وحينئذ فلا يحتاج الممكن إلى المؤثر؛ إذ المؤثرية حينئذ معدومة، فلا يكون للمكن مؤثر أصلاً؛ إذ لو كانت موجودة لكانت ممكنة، فيلزم التسلسل، وأن الممكن لو احتاج إلى مؤثر يؤثر فيه لكان تأثيره فيه إما أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه، وكلاهما باطلان.



أما الأول؛ فلكونه تحصيل حاصل.

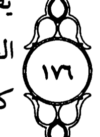
وأما الثاني، فلكونه جمعاً بين النقيضين، وأن الإمكان على ما يدعيه أمر عدمي ونفي صرف، فلا يصلح أن يكون علة.

وأنّ بداهة ما ذكر ممنوعة كما قررنا ذلك في غير هذا الفن أنّ الإمكان متعلق بالوجود والعدم، فلو افتقر الأول إلى مؤثّر افتقر الثاني إليه أيضاً، والثاني باطل؛ لأن المؤثر لابدّ له من أثر، والعدم نفي محض، فيستحيل افتقاره إلى مؤثر، فالمقدم مثله.

وأما الثاني؛ ففيه مضافاً إلى أن مثله وارد في الإمكان إن لم يكن

المراد به الخاص؛ إذ قد يكون الممكن مسلوب ضرورة العدم، وإن كان الوجود ضرورياً له، وأنه على فرض دلالته فإنما يدل على عدم استقلال الحدوث بالعلية، فلا يدل على عدم كونه جزءً أو شرطاً له، أنه خلاف ما اتفقت عليه العقلاء من الحكماء وغيرهم، وحصل الجزم به من سيرة الأنبياء، فإنهم يستدلون على حدوث العالم بتغيره وبحدوثه على وجود محدث له.

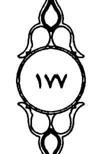
وأما الثالث؛ ففيه مضافاً إلى أن مثله وارد أيضاً في الإمكان، سواء اعتبر أنه كيفية النسبة بين الماهية ونفس الوجود، أو بينها وبين مفهومه، بأن يقال: إنّ علة الحاجة أيضاً كونه بحيث لو وجد لكان حادثاً، فإنه بهذه الحيثية لا يتأخر عن كون الماهية موجودة، بل عنها وعن مفهوم الوجود، كالإمكان على الفرض الثاني.



وبالجملة: كل ما نقوله في الإمكان نقوله في الحدوث، أنا منع كون الحدوث صفة الوجود، وإن ادعاه الإمام، بل هو عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود، فلا يتأخر عنه، ونمنع على فرض ذلك وجوب تأخر كل صفة عن موصوفها، فإن الإمكان صفة الممكن عند جماعة مع كونه سابقاً على الوجود.

اللهم إلّا أن يقال: يتأخّر أيضاً بهذا المعنى عن تأثير الفاعل المتأخر عن الحاجة، ونمنع كونه عبارة عما ذكر، بل هو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فتشهد الضرورة بتأخره عنه.

والكل كما ترى، ولعله سيأتي الكلام منا في ذلك إن شاء الله .



أصل

حيث علم افتقار الممكن إلى المؤثر في ضمن السؤال عن علّة الافتقار كما تقدّم في الأصل السابق علم بطلان الأولوية الذاتية البالغة إلى حدّ الوقوع دون غيرها على فرض تصوّرها وإلّا فالحقّ عدمه لها بمعنى كون الذات كافية فيها؛ إذ على فرض تحقّقها كذلك إن لم يمكن غير ذيها من طرفي الممكن كان ممتنعاً وذوها واجباً، فيلزم انقلاب إلى الواجب أو الممتنع.

وإن أمكن بدون سبب لزم ترجيح المرجوح بدون مقتض، وهو أفحش من ترجيح أحد المتساويين بدون مرجّح، أو معه، فإن لم يكن به أولى من ذيها لم يكن السبب سبباً؛ لأنّ فرض وجوده حينئذ كعدمه، وإن صار أولى به مما ذكر لم تكن الأولوية ذاتية؛ لامتناع زوال ما بالذات قطعاً.

ففي كلام بعض المحقّقين وأكثر المحقّقين أنكروها؛ محتجّين على امتناعها بأنه لو كان كذلك معها فلا يخلو إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا، والقسمان باطلان.

أما الأول؛ فلأنّ طريانه إما أن يكون بسبب أو لا بسبب، والأول باطل، وإلّا لم تكن تلك الأولوية كافية في حصول الطرف بالأبد معها من عدم سبب الطرف الآخر الذي هو المرجوح.

والثاني أيضاً باطل وإلّا لوقع الطرف المرجوح من غير علة، وهو محال أولى به من ترجيح أحد المتساويين بدون مرجح.

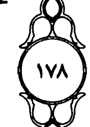
وأما القسم الثاني فهو أيضاً باطل؛ لأنه لو كان كذلك لكان الطرف

الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً، فلا يكون الممكن ممكناً، وهو خلف.

وعلى كلّ حال فالقول بها والتزام الإيجاب والامتناع لها سدّ لباب إثبات الصانع.

يردّه كل ما دلّ على وجوده، وأنه فاعل قادر مختار عالم قاهر جبار، اخترع الأشياء اختراعاً واشتهاء، وابتدعها ابتداعاً، خلقها لا عن سبق مثال، وأوجدها لا عن روية وإمهال، تعالى عما يصفه الواصفون.

والقول بأنها لا تنافي ذلك؛ لكون المراد منها سرّ الذات المودع بإيجاد الموجد له فيها، متجه البطلان، ومعه فهي أولوية خارجية سيأتي بيان حكمها.



ومن مجموع ما ذكرنا يظهر لك عدم بطلانها إن لم تبلغ حد الوقوع.

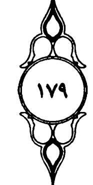
وبطلان ما قيل من أنّ المراد بإمكان طريان الطرف الآخر وعدم إمكانه إنما هما بالنظر إلى ذات الممكن، فلا يرد زوال ما بالذات المستحيل؛ لأنه إنما يرد لو كانت ذاته مقتضية للأولوية على سبيل الوجوب.

وأما إذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الأولوية فلا حيث فرضنا الذات كافية في اقتضائها، فلا يجوز تخلف الرجحان عنها، فإنه لو جاز بدون سبب لزم ترجيح المرجوح بدون مرجّح، أو معه، لزم أن يكون لعدم هذا السبب دخل في الرجحان، فلم تكن الذات كافية فيه، وقد فرضناها كذلك، فتدبّر.

أصل

فحيث علمت استحالة تصوّر الأولوية الذاتية لما ذكر، علمت عدم استحالة الأولوية الخارجية لذلك، إلّا أنها غير كافية في وقوع أحد طرفي الممكن اللذين هما الوجود والعدم، فهما باقيان في سر الإمكان معها؛ إذ الممكن ما لم يجب وجوده عن العلّة لم يوجد بدون منافاة؛ لكون المؤثّر فاعلاً مختاراً لا الاختيار من تمام العلّة، فلم يتحقّق الوجود بدونه.

وبالجملة: كون المعلول واجباً لا ينافيه بل يحقّقه، فكل ممكن فهو محفوف بوجوبين:



أحدهما: سابق على وجوده أو عدمه سبقاً ذاتياً لا زمانياً، وهو المعني بما ذكر.

ثانيهما: لاحق بعد أحدهما بالفعل، وهو المعني بالوجوب بشرط المحمول أو عدمه.

ففي كلام بعض أهل الفنّ رجحان الممكن لذاته محفوف بوجوبين: أحدهما سابق، والآخر لاحق.

أما الأول؛ فلأنه ما لم يترجّح صدوره عن المؤثّر على عدمه عنه لم يوجد، والرجحان لا يحصل إلّا مع الوجوب؛ إذ مع حصول الرجحان إن امتنع حصوله لم يكن المرجح حاصلاً، وإن أمكن حصوله احتاج إلى مؤثر، فلم يكن المؤثر الذي فرض مؤثراً تاماً، وهو خلف.

وأما اللاحق؛ فلأنّ الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه العدم، وبشرط عدمه يستحيل عليه الوجود، وإلّا لجاز أن يكون الشيء معدوماً

حال وجوده، وإذا استحال عليه العدم حال الوجود كان وجوده واجباً، وهما ليسا من نفس ذاته، وإلّا لكان واجباً لذاته، أو ممتنعاً كذلك، بل كل منها إنما حصل له بالنظر إلى أمر خارجي كالمؤثّر التام في الأول، وكونه موجوداً أو معدوماً في الثاني، فهي وإن لم توجب الانقلاب أو زوال ما بالذات؛ إذ لو لم يمكن طريان الطرف الآخر معها لم يلزم أن تكون الأولوية وجوباً ذاتياً ليلزم الأول؛ إذ غاية الأمر لزوم الوجوب الغيري وهو لا ينافي الإمكان الذاتي، وإن أمكن لم يلزم زوال ما بالذات، بل زوال ما بالغير بالغير فلم يلزم الثاني غير مجزية في الوقوع؛ لأن فرضها لا يحيل المقابل، وإلّا لم تكن أولوية خارجية، بل وجوباً بالغير، فيمكن معها وقوع الطرفين على حد واحد؛ لأنها قد اعتبرت مع الذات في كلها، فلا يتعين أحدهما بها.

فلو فرض وقوع الوجود بمجردها حينئذ لزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غيرها نقلنا الكلام إليه، فلابد من الانتهاء إلى مرجّح يجب به وجود الممكن مثلاً، لئلاّ يلزم التسلسل.

وهذا هو الوجوب الأول؛ لأنه وجب أولاً من علته فوقع.

فخذ هذا ولا تلتفت إلى ما قيل من أنّ الوجوب لما كان بالنسبة إلى العلة التامة دون الناقصة يكون جزءً منها، وإذا كان كذلك يكون متقدماً عليها؛ لأنّ الجزء مقدم على الكل، فيلزم أن يكون متقدّماً عليها.

فحكم العقل بأن ما لم تتحقق علة الممكن لم يجب ليس في محلّه، بل يجب أن يحكم بأنه ما لم يجب لم يتحقّق؛ لمنع الجزئية، إذ هو معلول للعلة التي هي عبارة عن مجموع الأجزاء والشرايط وفقد الموانع، فكيف يكون جزء منها؟!

نعم، بقي الكلام في استصحاب الممكن الاحتياج حالة البقاء وعدمه، والمعروف بينهم ـ عدا بعض المتكلّمين ـ الأول؛ استناداً إلى أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان، وهو من لوازم الممكن، وضروري له، فيكون باقياً عند بقاء الماهية، وإذا بقيت العلة التي هي الإمكان وجب أن يبقى المعلول الذي هو الحاجة.

أما كون الإمكان ضرورياً له فلوجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكن كذلك لجاز زواله، وحينئذ يلزم الانقلاب الممتنع.

ثانيهما: أن حصوله للممكن لو كان بالإمكان لاحتاج الممكن إلى مؤثر يوجب حصول الإمكان فيه.



والثاني باطل بوجوه:

أحدها: أن تأثير المؤثر في الشيء مسبوق بالإمكان، فيلزم تقدم الإمكان على التأثير، فلا يكون الإمكان بالمؤثر، وقد فرض كذلك.

ثانيها: أن التأثير لما كان مسبوقاً بالإمكان فلو كان الإمكان بالمؤثر لزم تقدم الشيء على نفسه.

ثالثها: أنه لو كان مسبوقاً بالإمكان كان للإمكان إمكان آخر، وهكذا، فيلزم فيه التسلسل، مضافاً إلى ما في الآخرين ممّا لا يخفى أن التأثير يستدعي حصول أثر، فالأثر الحاصل حال البقاء إن كان هو ذلك الوجود الحاصل قبل ذلك لزم تحصيل الحاصل، وهو محال، وإن كان أمراً جديداً فهو محال أيضاً؛ لأنه حينئذ تكون الحاجة له لا للباقي، وقد فرضناها له، فالإنصاف الاستصحاب، وأن التأثير في أمر جديد، وهو بقاء الأثر

واستمراره في الزمان الثاني، وإلّا فلا معنى لتأثير المؤثّر في الباقي أصلاً، وباقي الكلام فيه سيأتي إن شاء الله تعالى.

أصل

قد عرفت حال الوجود مع الماهية وأنه على التحقيق ليس إلّا تحقّقها، وأما حال الإمكان معها فالمعروف أنه لازم لها على وجه لا ينافيه الوجوب السابق والامتناع الغيريان، كما لا ينافيه في الفعليات وجوبها الغيري اللاحق الذي هو ليس بلازم للماهية، فإنّ النسبة بينهما نسبة تمام إلى نقص في جانب الوجود، وليس المراد باللزوم هنا معناه المصطلح؛ إذ هو غير متصوّر قطعاً، بل المراد به عدم اقتضاء الماهية الوجود والعدم، فيكون سلباً تحصيلياً مما لا يفتقر في صدقه على شيء إلى اقتضاء من قبله، بل يكفي فيه مجرّد عدم الاقتضاء على الإطلاق، فيؤول إلى مجرد عدم الانفكاك بلا اقتضاء، كما قيل في إثبات ماهية كل عقل في شخص أن التشخص لازم لها مع أنه من المعلومات الأولية أنّ التشخص إنما يكون بالوجود، وهو لا يكون معلولاً للماهية، ولا لازماً لها بالمعنى المصطلح.

وعلى كلّ حال فقد استدلوا على ذلك بأمرين:

أحدهما: أنه لو لم يكن لازماً لها بأن كان حادثاً بعدما لم يكن فإن كان حدوثه لها لأمر يقتضيه فيكون ممكناً في نفسه؛ لحدوثه واستناده إلى الغير، فيكون للإمكان، وإن لم يكن كذلك، بأن جاز حدوثه لا لعلة فقد لزم انسداد باب إثبات الصانع.

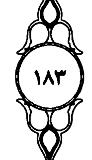
ثانيها: أن حدوثه لها إن توقف على حادث آخر لزم التسلسل، وإلّا

فاختصاصه بوقت دون آخر ترجيح بلا مرجح.

وفي الأول ـ مضافاً إلى أنّ التسلسل في جانب المعلول محل كلام جوازاً ومنعاً ـ أن التسلسل إنما يسلم لو كان إمكان الإمكان زايداً عليه، وهو ممنوع، لم لا يكون الإمكان ممكناً بنفسه كما في وجود الوجود ووجوب الوجوب على الأقوى.

سلّمنا، ولكن المانع مستظهر، فعلى المثبت قطع استظهاره.

وفي الثاني ـ مضافاً إلى نقضه بالحوادث اليومية وكون التسلسل في المتعاقبات ليس بمحال عند الحكماء ـ أنّ المرجح هو الإباء الذاتي، كما قيل في حدوث العالم.



سلّمنا، ولكن نقول: حدوث العالم غير ممكن في الأول، ثم صار ممكناً وامتناع المقدورية الممكن بعد الوجود؛ لامتناع تحصيل الحاصل مما لا محيص عنه، وهما يبطلان ادعاء اللزوم؛ إذ القول بأن أزلية الإمكان المتفرعة على لزوميته للماهية ثابتة على وجه لا ينافيه ما ذكر، وإمكان الأزلية غير المتفرّع عليه لم يكن مقصوداً.

وبالجملة: إمكان العالم مستمرّ غير مسبوق بالعدم، وإن لم يكن وجوده كذلك ممكناً، والذي يقتضيه اللزوم هو الأول، وهو كون الإمكان أزلياً على أن يكون الأزل ظرفاً له، والذي يوجبه الإشكال هو الثاني، وهو كون أزلية وجود العالم غير ممكنة على أن يكون الأزل ظرفاً للوجود بعد استلزام أزلية الإمكان لإمكان الأزلية مع قطع النظر عن أمر خارجي؛ نظراً إلى أن إمكانه إذا كان مستمرّاً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمراً مستمرّاً في

جميع تلك الأجزاء، فيجوز ـ نظراً إلى ذاته ـ اتّصافه بالوجود في كل منها، وهو عين إمكان اتّصافه به مستمرّاً في جميع أجزاء الأزل، كما في شرح المواقف[1]، غير متّجه، فتدبّر.

وكذا القول بأن كون المقدور مقدوراً أمر اعتباري لا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصوّر زواله، وإن وصف بالإمكان من حيث وقوعه صفة لغيره، فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي، بل هو امتناع ناشئ من أخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الإمكان الذاتي[2]، فإنه إنما يتمّ لو لم يكن الإمكان أيضاً أمراً اعتبارياً.

هذا، مع أن إطلاق الماهية واللزوم في أكثر كلماتهم ـ مع أن الأولى قد تكون واجبة بالذات أو ممتنعة كذلك، فلا يلزمها الإمكان قطعاً ـ في غاية الإشكال.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ النظر في دليل من أطلق يقتضي التقييد، وإلّا فكيف يصدر مثل ذلك من مثله؟!

أصل

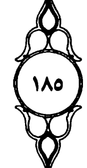
قالوا: القدم بمعنييه ذاتي، بمعنى أن لا يسبق ذوه بالغير مطلقاً، وزماني أن لا يسبق بالعدم الزمان ولو شأناً، والحدوث بمعنييه ذاتي، بمعنى أن يسبق بالغير مطلقاً ولو عدماً، وزماني أن يسبق بالعدم المتقدم، سواء كانا صفتي الوجود كما هو الأقوى، أو الموجود كما هو ظاهر البعض، وسواء كانا

١ـ أنظر: شرح المواقف ٣ : ١٧٤ .

٢ـ أنظر: شرح المواقف ٣ : ١٧٨ .

حقيقيين كما مرّ، وإضافيين ككون ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من آخر في القدم، وعكسه في الحدوث، وإن تميّزت في ذواتها.

وفي كون القدم الذاتي أخص من الزماني، وهو أخصّ من الإضافي، والحدوث الذاتي أعمّ من الزماني، وفي كون زماني وإضافي الأخير متساويين اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار، فليس شيء منهما صفة عينية توجد في الخارج، وإن خالفت في ذلك طائفة من المتكلمين، وصدقت بينهما الحقيقة كالوجوب الذاتي والغيري في الموجود؛ استناداً في الأول ما كونه أمراً عدمياً لا معنى من تفسيره، وأنه لو فرض موجوداً لكان قديماً بالزمان إن كان زمانياً؛ لعدم خلوّ ذات القديم الزماني عن صفة القدم، فقدم أيضاً يكون قديماً، وهكذا، فيتسلسل.



أو حادثاً بالذات إن كان ذاتياً؛ لكونه مسبوقاً بالعدم الذاتي؛ ضرورة احتياجه إلى موصوفه.

وفي الثاني إلى أنه لو كان موجوداً لكان حادثاً؛ لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها، فحدوثه أيضاً حادث، فيلزم التسلسل على تقديرين.

والظاهر أن المراد بالتقديرين: الحدوث مطلقاً، والقدم الزماني، كما يكشف عن ذلك ما عن القوشجي من أنه لا يمكن إجراء الدليل في القدم الذاتي؛ لأنه لا يصلح أن يقال: لو كان القدم الذاتي موجوداً لكان قديماً بالذات، أو الحدوث مطلقاً، والقدم الذاتي المشار إليه قبل ذلك بقوله: إن كان ذاتياً أو الحدوث مطلقاً والقدم كذلك، كما يشير إليه عدم التصريح بالتسلسل في القدم الزماني، وإن صرّح بما يفيده.

وكيف كان، فالظاهر أن مراد المستدل بعد وضوح الفقرة الأولى

والثانية من قوله: «حادثاً بالذات، إن كان ذاتياً» بعد عطفه على قوله: «قديماً بالزمان» ، هو أنه لو كان القدم موجوداً لكان حادثاً بالذات إن كان ذاتياً؛ لأنه مسبوق بموصوفه، فيلزم أن لا يكون موجوداً في مرتبة وجود موصوفه، فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثاً ذاتياً، وهو خلف، ولو مع قطع النظر عن الدور.

ومن هنا يظهر لك ما في قول من أجرى الدليل المذكور في القدم الذاتي بهذا التقرير؛ ردّاً على القوشجي، مع أن كلامه صريح في عدم إجرائه بطريق الدور.

اللهم إلّا أن يقال: إن قطع النظر عن الدور لا يقتضي عدمه، فهو موجود مع أمر آخر.

وعلى كل حال، فعين ما ذكرناه في الوجوب والإمكان والوجود وارد عليه، فتدبّر.

أصل

اعلم أنه لما كان السبق معتبراً في مفهوم القدم والحدوث، وهو على معان مختلفة، مع كونه من عوارض الوجود والعدم، وجب التعرّض له في الجملة، كالتأخّر والمعية، فنقول:

السبق كأخويه لدى المتكلمين: إما بالعلية، كسبق الفاعل المستقل بالتأثير المعروف بينهم بالعلة التامة؛ لاستجماعه لشرايط التأثير وارتفاع الموانع.

أو بالطبع، وهو سبق ما سواه من الناقصة، سواء كانت علة فاعلية أو

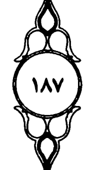
غيرها.

أو بالزمان، ككون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد فيها، كسبق موسى على عيسى.

أو بالرتبة، كما اعتبر الترتيب فيه بين السابق والمسبوق، حسيّة كما بين الإمام والمأموم، وعقلية كما بين الأجناس والأنواع الإضافية المترتّبة على سبيل التصاعد والتنازل.

أو بالشرف، كما لو كان للسابق فيه زيادة كمال ليس للمسبوق، كتقدّم العالم على المتعلم.

أو بالذات، كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض، كسبق الأمس على اليوم، واليوم على الغد؛ لانتفاء جميع أسباب السبق فيه حتى الزمان، وإلّا لكان للزمان زمان، فيتسلسل، والرتبي وإلّا لجامع السابق المسبوق في الوجود.



ومن المعلوم ضرورة أن أجزاء الزمان ليس كذلك، فصار الزماني عندهم ما كان الزمان خارجاً عن السابق والمسبوق فيه، فهو مختص بالزمانيات فقط، والذاتي ما كان بين أجزاء الزمان على سبيل الحصر أو عدمه.

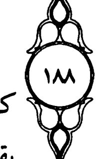
ولدى الحكماء ما عدا الأخير؛ لاندراجه في الزماني أو في الرتبي.

وعلى كل حال، فهو مقول بالتشكيك، فلم يكن مشتركاً لفظياً، وإن توهم وتحفظ النسبة بين النوعين من أنواع السبق بين النوعين من أنواع التأخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من أنواع السبق مثلاً إذا كان السبق الرتبي أولى بالسبق من السبق الشرفي كان تأخّر الرتبي أيضاً أولى بالتأخّر من التأخر الشرفي، وهكذا الأمر في ساير أقسامه، فلا يكون جنساً

بناء على عدم التفاوت في الذاتيات.

ومن مجموع ما ذكرنا تعرف أن التقدّم على ما يفهمه كلام الشيخ الرئيس من أنه ينبغي أن يعتبر فيه إما مبدأ محدود أو المجعول كالمبدأ المحدود لا يكون دائماً إلّا لعارض زماني أو مكاني أو غيرهما[1]، ومظهر أوّل الأولين في أولى الآخرين، وثانيهما في ثانيهما، وهو المعبّر عنه بالغير، والحكم مطّرد في غير ما اعتبره المتكلّمون سادساً في أقسام السبق لجعلهم السبق فيه لذات السابق لا لعارض خارج عنها.

أصل



اعلم أنّ القدم والحدوث الحقيقيّين غير المعروضين للإضافة وإن كان من أفرادهما الزماني لا يعتبر في مفهومهما الزمان؛ إذ لو اعتبر فيه بأن يقال: إنّ الأول هو كون وجود الشيء مستمراً في جميع الأزمنة الماضية، والثاني هو كون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمان لزم التسلسل؛ لأنّ الزمان لا يخلو منهما قطعاً، فيلزم أن يكون للزمان زمان وهكذا.

ومما ذكرنا يظهر لك وجه عدم لزومه من اعتباره في مفهوم الإضافيين؛ لعدم امتناع الخلو المذكور.

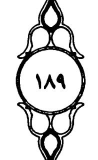
والظاهر أنّ مرادهم باعتباره المستلزم للتسلسل اعتباره مثبتاً لا مطلقاً، أو خصوص السلبي؛ إذ لا يلزم لو قلنا بأن مفهوم القدم هو أن لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمان شيء مما ذكر؛ إذ يجوز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى، مع اعتبار الزمان فيه بدون تسلسل قطعاً، وحينئذ فلا

١ـ أنظر: الشفاء ـ الإلهيات ١ : ١٦٣ ، الفصل الأول: في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث.

يجب أن يكون كل حادث حادثاً في زمان، وكل قديم قديماً فيه، فلا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه، وإن توهم ذلك بعض.

وعلى كلّ حال فتحقق الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء بمعنى المسبوقية بالعدم الذاتي، وإن أمكن لا يخلو عن تكلّف، وعلى مصطلح المتأخرين بمعنى مسبوقية الوجود بالغير الراجع إليه ما عن الإمام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده إلى غيره، فأوضح من أن يبين.

أصل



حيث تقرّر في هذا الفن وفي غيره: أنّ اللازم قد يكون أعم من الملزوم فلا يرد النقض على لزوم لوازم وجوب الوجود التي يقال لها خواص الواجب التي هي امتناع التركيب، المعبّر عنه باستحالة صدق الذاتي على المركب، وامتناع أن يكون جزء من غيره، وامتناع زيادة وجوده عليه، بأن ما عدا الأخير غير مختصّ به؛ لتحققه في غيره أيضاً.

هذا إن لم نقل بأن اللازم هو مجموعها من حيث المجموع على وجه لا ينافي عدم اللزوم في بعضها.

وبالجملة: خاصة الواجب هو المجموع الحاصل بها لا كل واحد منها؛ لكون ذلك إن لم يرجع إلى ما ذكرنا فلا معنى للتعبير عنه بالخواص.

فإن قلت: على التقديرين لا سيما الأول منهما لا يلزم من الإشراق على ما عدا الأخيرة الإشراق على الواجب؛ لكونهما أعم منه، فإنّ الإشراق على الضوء لا يقتضي الإشراق على الشمس بخصوصها، أو السراج ونحوه كذلك؛ لكونه أعم من كل منهما بخصوصه، وإن كان الإشراق عليهما

كذلك يقتضي الإشراق عليه، فامتنع التوصل بها حينئذ.

قلت: لا نسلّم أنّ المقصود منها ذلك؛ فإنّ من الجائز أن يكون المقصود من ذلك بيان الواقع لا غير إن لم يدع الاكتفاء بحصول البيان في الجملة لا سيّما فيما يتعذر الإحاطة بكنهه كمثل المقام.

مضافاً إلى أنه قد يقال: إنّ ما هو من خواص الواجب هو نفس امتناع التركيب من الأجزاء والكون جزء من غيره وهو غير متحقق في غيره؛ إذ لا يلزم من جواز كونه مركباً من الأجزاء وجزء من غيره إلّا إمكانه، وهو ليس بمحال ليلزم منه محالية اللزوم حتى يتحقق امتناع التركيب والكون جزءً لغيره فيه.

واعلم أنّ هذا كلّه إنما صدر منّا مماشاة، وإلّا فقد يقال: إنها وإن لم تستلزم وجوداً فهي مستلزمة عدماً، وهو كاف هنا على الأصح.

والعمدة في دليل الأولى أن كل مركّب من أجزاء مقدارية كالبيت، أو معنوية كالجسم المركب من الهيولى والصورة محتاج في تقوّمه إليها، والوجود مفتقر إلى التقوم؛ لكون مرتبته التقرر على الأقوى مقدمة على مرتبة الوجود، وكلّ مركب يحتاج إلى أجزائه في الوجود، وهو يستلزم الإمكان.

والحاصل: أن الوجود مفتقر إلى التقوم، وهو في المركب مفتقر إلى الأجزاء، فيكون مركّباً، وكل ما هو كذلك ممكن، فيلزم من صدق الوجوب الذاتي عليه صدق العنوانين، وهو محال.

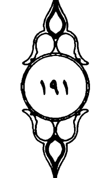
ولعلّ ما عن الفصوص ممّا مضمونه: من أنه لو صدق لكان كل جزء منه ـ مقدارياً كان أو معنوياً ـ إما واجب الوجود أو لا، وعلى الأول فيتكثّر

الواجب، وعلى الثاني فتكون الجملة أبعد في الوجود من الأجزاء غير ما ذكرنا.

وإن توهّم بعض أنه هو مفسّر للمعنوي في كلامه بالهيولى والصورة دون الجزء العقلي كالجنس والفصل؛ استناداً إلى أنّ هذا الدليل مختصّ بامتناع التركيب من الأجزاء الخارجية؛ ضرورة أن ما ينافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي دون العقلية فإنها تحليلية لا تنافي بساطة المركّب منها من حيث إنه مركّب منها.

وفيه: مع عدم الفرق الظاهر ما لا يخفى.

وعلى كلّ حال فكيف لا يكون غير ما ذكرنا وهو مبنيّ من الناهض به على إثبات التوحيد لبعد القول بأنه على تقدير كون الأجزاء واجبات الوجود أيضاً يلزم حاجة المركب منها إليها في الوجود المنافية لوجوبه، أو منعه بأنّ الواجب ـ كما سيجيء ـ لا يكون جزءً لغيره.



وفي دليل الثانية أن الذاتي لو كان جزءً لغيره بحيث يكون المركّب منه مركّباً حقيقياً ذا وحدة كذلك لتلك الوحدة إما حالاً أو محلّاً وإلّا لم تحصل بالضرورة؛ إذ النقض بالسكر والمعجون ـ مع أن الماهية في الأول اعتبارية، والثاني لابد فيه من مزاج محتاج إلى الأجزاء ـ في غير محلّه.

والأول سواء احتاج إلى محل في الوجود كما في العرض، أو في التشخّص الذي هو الوجود الشخصي، كما في الصورة، لا يكون واجباً، وإلّا لزم إمكان الواجب؛ لمكان الاحتياج.

والثاني إن كان للصورة فهو ممتنع؛ لأنّ محلّها لا يستغني عنها في الوجود، وإن كان للعرض فهو ممكن إلّا أن المركب من الموضوع

والعرض لا يكون مركباً حقيقياً، بل اعتبارياً كالأبيض المركّب من الجسم والبياض.

وفي دليل الثالثة أنّ الوجود لو لم يكن عيناً في الواجب وكان زايداً عليه كان صفة له، وإلّا لم يكن موجوداً بالضرورة، وحيث يكون صفة له فهي صفة خارجية، بمعنى أن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها، فتطلب مؤثّراً حينئذ، فإن كان هو الذات لزم تقدّمها عليها في الوجود بالضرورة، فيلزم التسلسل، أو تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيرها لزم الإمكان قطعاً.

هذا، وإن كان للنظر في بعض ما تقدّم مجال يعرف بالتأمّل في كيفية خلق المشمشة.

أصل

اعلم أنه لا واجب بالذات إلّا الذات المقدّسة لأدلّة التوحيد، ونفي الشريك أنه لا قديم بالذات مطلقاً، سواء فسر بعدم مسبوقية الشيء بالغير، أو بالعلة، أو بالعدم غير المقابل سواها؛ إذ الممكن القديم ذاتاً أو عرضاً لحدوث الأجسام وأعراضها ونفوسها المتعلّقة بها ويكون صفاته تعالى عين ذاته غير زائدة عليها، صح امتناعها.

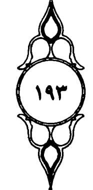
وأما القديم زماناً فهو ناظر إلى وجود دليل امتناع وجود العقل وعدمه، فعلى الأول فكالأولين، وعلى الثاني فلا يبعد أنه قديم زماني.

فإن لقائل أن يقول: إنه لا دليل على امتناع وجود العقل فهو في حيّز الإمكان، وحينئذ فيكون قديماً بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث

الأجسام؛ لكونه مبنياً على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات، ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره المقرر أولهما بأنه لو كانت النفس موجودة قبل الأبدان لم تكن متكثّرة ولا متّحدة.

أما الأول؛ فلأن الامتياز فيما له حد نوعي إما بالمواد أو بعوارضها أو بالفاعل أو بالغاية أو بالعلل مع أن صورتها ذاتها لاتحادها في النوع، وفاعلها واحد وغايتها الاتصال به، والنسبة إليه، فيكون تكثّرها كالأبدان لها لا مقتضي له سواها، وقد فرضت مفارقة، فهو خلف.

وأما الثاني؛ فلأن قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها، وهي ليس كذلك.



وثانيهما بأن لو كانت النفس قديمة مجرّدة عن البدن لم يلحقهما عارض غريب.

والثاني باطل، فهو كالمقدم.

بيان الملازمة: أنّ جهة القوة والاستعداد راجعة إلى الاستعداد إلى أمر، فهو في ذاته قوة صرفة تحصل بالصور المقوّمة له، وما هو إلّا الهيولى الجزئية، فيلزم من تجرّدها عن المادة اقترانها بها، وهو خلف.

والكل مما لا يجري في العقل، ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ما ذكر؛ إذ الاستدلال عليه بالإجماع غير ممكن؛ لأنهم مثبتون بالأول الصانع، والثاني على فرض ثبوته دليل شرعي يتوقف على إثبات الصانع تعالى شأنه، بناء على أنّ علّة الافتقار هو الحدوث لا الإمكان، وهو كما ترى.

فخذ هذا، ولا تصغ إلى ما عليه الأشعري من امتناع الذوات القديمة دون الصفات، أو أنّ الصفات ليست غير الذات ولا عينها، أو الحكيم من عدم امتناع قديم بالذات أو الزمان غيرها، أو المتكلّمي القائل بثبوت المعدومات والأحوال المستلزم لقدمها بناء على أن الثبوت هو الوجود، أو النصراني القائل بقدم الأقانيم الثلاثة التي هي العلم والوجود والحياة، أو الثنوي من المجوس القائل بقدم النور والظلمة حتى قال: تولد العالم من امتزاجهما، أو غيره منهم ممن يذهب إلى أنّ القدماء خمسة: ابنان منها حيان فاعلان، وهما الباري تعالى شأنه والنفس التي هي مبدأ الحياة، المعبّر عنها بالأرواح البشرية والسماوية، وواحد منفعل غيرَ حيّ وهو الهيولى، واثنان ليسا بحيّين ولا فاعلين ولا منفعلين وهم الدهر والخلاء حتى أنّهم قالوا: عشقت النفس الهيولى؛ لتوقّف كمالاتها الحسّية والعقلية عليها، فحصل من اختلاطهما أنواع المكنونات.

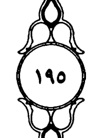
وغير ذلك مما هو سدّ لباب إثبات الصانع مما يحكم العقل القاطع والنقل كذلك بخلافه.

أصل

بعد اتفاق الكل ـ عدا الحكماء ـ على عدم افتقار الحادث إلى مادة ومدة، أو واحدة منهما، وإلّا لزم التسلسل، وأنه مفتقر إلى العلة، وإن وقع الخلاف في كونها الحدوث أو الإمكان أو هما، شطراً أو اشتراطاً، وأنّ الممكن القديم بناء على ثبوته لابدّ له من مؤثر غير مختار، وأن الواجب بالذات لا غير غير محتاج إلى العلة أصلاً، بل بين الوجوب كذلك،

والاحتياج إليها أعلى ما يتصوّر من التنافي والتضاد، وأن التعبير بعدم الاحتياج فيه إنما وقع لبيان نفي ما اعتبر في الممكن فقط.

فلا معنى لما وقع من الفاضل القوشجي ومن تبعه في الردّ على المحقّق الشريف حيث قال ما مضمونه: إنّ الوجود لو كان زايداً على الذات المقدسة لزم أن تتّصف به في نفس الأمر قطعاً، وإلّا لم تكن موجودة، واتّصاف الشيء بالوجود لابدّ له من علّة بها يصير متّصفاً به، فإن كانت تلك العلة ذات الشيء وهو الواجب هنا، لزم تقدّم الذات على وجودها؛ لتقدّم المحتاج إليه على المحتاج في الوجود بالضرورة، فيلزم التسلسل، أو تقدّم الشيء على نفسه، وكلاهما باطلان، وإن كانت غير الذات لزم إمكان الواجب؛ ضرورة أن كل محتاج في الوجود إلى غيره ممكن، وهو خلف، بأن المحوج إلى العلة هو الإمكان، وأما إذا كان واجباً فلا يحتاج إلى علة، فذات الواجب لما وجب اتّصافها بالوجود ولم يجز أن لا تتّصف به لم يحتج إلى علّة؛ إذ مطلق الوجوب لا يرفع الاحتياج إلى العلّة؛ إذ الواجب بالغير واجب بها، فكيف ترفع احتياجه؟![1]



والحاصل: أن كل ما يغاير الشيء فثبوته له أو اتصافه به أو كونه هو أمر لا يستغني عن العلة، فإن الإنسان مثلاً لا يحتاج إلى ما يجعله إنساناً وإن احتاج إليه في كونه أمراً آخراً، فإن توسّط العلّة بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات كعدم التوسّط بينه وبين أمر آخر.

ومن هنا ذهب الحكماء إلى أن وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن الغير؛ إذ لو كان غيره فارتباطه به إما أن يكون ناشئاً عن ذاته

١ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ١٠٨ ـ ١٠٩.

فيلزم تقدّم الذات بالوجود على الوجود، أو عن غيرها فيلزم افتقار الواجب إلى غيره، وهو دليل إمكانه.

ودعوى أن اتّصاف الشيء بأمر يقتضي أن يكون واجباً بذات الاتّصاف كما ترى، فالواجب غير المفتقر هو الواجب بالذات دون غيره، كالواجب بالغير، فالقضية جزئية لا كلية.

وهذا هو السرّ في احتياج الممكن القديم بناء على ثبوته إلى مؤثر غير مختار، وإن أحلنا عليه العدم لاستناده إلى الواجب بالذات.

فظهر ممّا ذكرنا بعد التأمّل أن المعقول والمفهوم من الوجود ليس هو إلّا الكون، فالواجب الوجود بذاته هو الكاين بنفسه، والممكن الوجود هو الكاين بغيره ولو على جهة الوجوب، فالمراد من العلة هو ذلك الغير الذي يكون كون الممكن به فأثرها فيه هو أنها تجعله كايناً، فلا يمكن أن يستند الوجوب الذاتي إليها، فإنها إذا جعلت المعلول كايناً جعلته كائناً بذاتها لا بذاته، فالمنع لمكان الوصف لا الموصوف حتى يطرد.



وهذا هو السرّ أيضاً في كون الواجب الوجود بالذات ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به، بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته يعبّر عنه بإنيّته.

ومن هنا شاع بينهم: أنّ ماهية الواجب هي وجوده وإنّيته، فيكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه إنما هو كون ذاته فرداً خاصّاً من الوجود قائماً بذاته لا بماهيّته، فتكون ذاته وجوداً وموجوداً باعتبارين، وهو أحد معاني قوله: «إنّه تعالى شيء لا كالأشياء»[1]، ونظيره علم المجرّد

١ـ جاء في الحديث: عن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ وسئل بأيّ لغة خاطبك

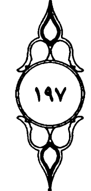
بذاته، فإنه علم وعالم باعتبارين.

أصل

لما كان علّة احتياج الممكن هو الإمكان، وكان الممكن محتاجاً في بقائه إلى المؤثّر كان الممكن القديم بناء عليه محتاجاً إلى المؤثّر الموجب.

أما على الأول؛ فواضح؛ إذ وجود العلة التامّة يقتضي وجود المعلول قطعاً، وإلّا لخرجت عن كونها تامة.

وأما على الثاني؛ فلأنّ القديم الممكن بناء على فرض وجوده ليس له حال حدوث أصلاً، بل له حال بقاء، فلو أمكنت الحاجة حال البقاء أمكنت حاجة القديم إليه، وإلّا فلا.



والحاصل: أن أخذ أحدهما كما في بعض كتب القوم علّة لا ينافي كونهما معاً علّة إن أريد بها فيه السبب الذي هو العلّة الناقصة، وإن كان خلاف الظاهر، بل تجوّزاً فهو محتاج إلى الدليل.

وأما كون المؤثّر موجباً غير مختار فلأن القصد والاختيار إنما يتوجهان إلى ما ليس بحاصل كما اتفق عليه كافة المتكلّمين والفلاسفة وحكمت به ضرورة العقول.

فلا يصغى إلى ما قيل من أنّ سبق الإيجاد قصداً كسبق الإيجاد إيجاباً في جواز كونهما بالذات دون الزمان، وفي جواز كون أثرهما قديماً.

ربك ليلة المعراج؟ قال: خاطبني بلغة علي بن أبي طالب، فألهمني أن قلت: يا رب، أنت خاطبتني أم علي؟ فقال: يا أحمد، أنا شيء لا كالأشياء، ولا أقاس بالناس، ولا أوصف بالأشياء. (كشف الغمّة ١ : ١٠٦).

ولا إلى ما قيل من أنّ الفلاسفة لم يذهبوا إلى أنّ القديم يمتنع أن يكون فعلاً لفاعل مختار، وإلى أنّ المبدأ الأول ليس بقادر مختار، بل إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان، ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية، وإلى أنه أزلي تام في الفاعلية، وأن العالم أزلي مستند إليه؛ لبطلانهما قطعاً.

أما الأول؛ فلأنا نعلم علماً وجدانياً ضرورياً لا يحوي فيه الاحتمال وإن ضعف أن القصد إلى إيجاد الموجود محال، فلابد أن يكون مقارناً لعدم الأثر، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً.

ومن هنا اتفقت كلمة الحكماء على أنه تعالى فاعل مختار، بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك على وجه لا يقدح فيه ما قيل: من أنّ صدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدّمها، ولا عدم وقوعها، فمقدم شرطية الفعل واقع دائماً، ومقدم شرطية الترك غير واقع كذلك؛ إذ يكفي في ردّ الإيجاب وتكذيبه نسبة الفعل إليه، وإن فرض استمراره.

مضافاً إلى أن تصريحهم بخلاف ما يدّعيه الحامل.

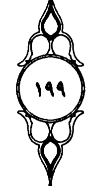
وأما الثاني؛ فلأنه حمل أبعد مما بين السماء والأرض، مع أن الحكم يكون العالم أزلياً، وكونه فعلاً للقادر المختار مما لا ينبغي أن يصدر من ذي مسكة قطعاً، فلا يحتاج إلى ما قيل: من أنّه كلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلّف الأثر عن المؤثّر، ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة

الضرورة، مما يشعر بدفع القدم بعد تسليم الإيجاب مع أنه على فرضه أمر عقلي لا يبعد تقديمه على النقلي، وإن وقع الكلام فيه بين أرباب الأصول.

وعلى كلّ حال فربّما فصل بين ما لو قلنا بزيادة الاختيار على الذات وما لو قلنا بعينيته، فيمتنع استناد الممكن القديم إليها على الأول، ويمكن بالإمكان العام على الثاني.

وربما فصّل على الأول بين ما لو قلنا بحدوثه أو قدمه، ولكن غير تام، فيكفي في وجود الفعل، فيمكن، وما لو قلنا بكونه قديماً تاماً كافياً أو غير تام، ولكن يتوقف على شرط قديم، فيمتنع.

وربما قيل بالإمكان مع نفي القصد عن فعل الواجب؛ لأنه لا يكون إلّا بالاختيار الزايد على الذات، وأنه لا يمكن إلّا إلى شيء هو راجح بالنظر إلى الفاعل، فلو كان الواجب فاعلاً بالقصد طالب بقصده فعل ما هو أولي بالنظر إليه، وهو محال في حقّه تعالى بإثبات الاختيار الذي هو عين الذات، المعبّر عنه بالرضا.



وربما جمع بين قولي المنع والجواز بذلك، وربما قيل ـ كما عن الإمام الرازي ـ بمنع الاستناد حتى إلى الموجب؛ استناداً إلى أن تأثيره في القديم إما حال بقائه فيلزم إيجاد الموجود، وإما حال عدمه أو حدوثه، وعلى التقديرين يلزم كونه حادثاً، وقد فرض قديماً، وهو لا يخلو من قوة لو أريد من التأثير في القديم: التأثير فيه على وجه يعدّ فعلاً له كباقي أفعاله.

والحق: عدم الإمكان، والكتاب والسنة الدالّان على أنه خالق كل شيء ومكوّنه يكذبان ذلك.

ألا ترى إلى ما قيل في أقرب ما يحتمل فيه ذلك كالعقل والنفس ممّا

دلّ على خلقهما، كخلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: بك أثيب، وبك أعاقب[1].

وكخلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفي عام[2]، ونحو ذلك؟!

وكفاك قوله عليه السلام: «كلما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم»[3]، فإنّ ما تتصوّره من القديم الممكن على ما تدّعيه مخلوق مصنوع مثلك، مردود إليك.

فخذ هذا، ولا تمدّن عينيك إلى ما يلهج به بعض القاصرين من إثبات علّية الذات للممكنات، ولا إلى ما أجيب به عن لزوم قدم العالم على فرض ثبوتها بأنه يجوز أن تكون الحكمة قاضية بإيجاد العالم في وقت معيّن.

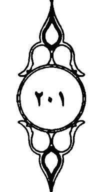
وبالجملة: فمن ترك التعصّب واللجاج، وخاض بحاراً ذات أمواج، وميّز خالق الأرض ذات الفجاج، وظهر له ممسك السماء ذات الأبراج، عرف أنه لا قديم معه، ولا شريك له، ولا نظير، ونزّهه عما يقول الجاهلون، وعلم أنّه الخبير القدير.

هيهات ثم هيهات لهذه العقول القاصرة أن تقف على ساحل تلك البحور الغامرة.

١ـ المحاسن ١ : ١٩٢ ، ح ٤ ، باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٢ـ روى الصفار في «البصائر» عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين وهو مع أصحابه فسلّم عليه، ثم قال: أنا والله أحبّك وأتولاّك، فقال له أمير المؤمنين: ما أنت كما قلت، ويلك إنّ الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام» الحديث. (بصائر الدرجات ١ : ٨٦، ح ١)

٣ـ بحار الأنوار ٦٦ : ٢٩٢ ، عن الإمام الباقر عليه السلام.



أصل

الفاعل إن صدر الفعل عنه بمقتضى طبيعته بدون شعور به وإرادة له أو معهما مع فقد داع غير ميلها بناء على تحققها معها، فهو فاعل بالطبع، وإن صدر عنه بدون الثانية فقط مع الأول أو بدونه مع كونه على خلاف محبّة الفاعل فبالقسر، وإن صدر عنه بإرادة الغير وداعيه أعمّ من شعوره وإرادته ورضاه فبالتسخير، وإن صدر عنه بها مجرّدة بدون اختياره فبالحيّز، وإن صدر عنه بها لغرضه المقصود به بمعونة الداعي وانتفاء المانع أو لا، بل بها فقط فبالقصد، وإن كان علمه الذاتي علة الوجود مفاعيله، وعين معلوليتها له عين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها فبالرضا، وإن كان فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير فيه في نفس الأمر من غير قصد زايد عليه فبالعناية، وإن اتّصف بذلك لإلقاء مثاله في هويّات الأشياء بحسب قوابلها على وجه تكون الأشياء المحدثة هيئات صفات ذاته وظهورها فيها على حدّ يقرب من ظهور المقابل للمرآة بها بهيئة صورة ذاته فبالتجلّي.

وما سوى الثلاثة الأول إرادي، والأوّل منها قد تقدّمت الإشارة منّا إليه، والثالث كالأول على ما تقدّم، ومحتمل للوجهين على غيره.

فصحّ أن كل مؤثر إما أن يكون أثره تابعاً للقدرة والداعي أو لا يكون، بل من مقتضى ذاته، والأول يسمى قادراً، والثاني موجباً، وأثر الأول مسبوق بالعدم؛ لأن الداعي لا يدعو إلّا إلى معدوم، وأثر الثاني يقارنه في الزمان بناء على أن الحدوث زماني؛ إذ لو تأخر عنه لكان وجوده في زمان دون آخر إن لم يتوقف على غير ما فرض مؤثراً ترجيحاً من غير مرجّح،

وإلّا لم يكن المؤثر تاماً، وهو خلاف الفرض؛ إذ هي على انتشارها لا تعدوهما.

وإن ظهر منه أن الثاني هو ما عدا الخامس مما ذكر، والأخير على إشكال، والأول هما، أو الأول فقط، وبطلان كون الفاعل بالطبع أو مطلقاً عدا ما أسلفنا ظهوره مختاراً، ككون الفاعل بالعناية أو بالرضا كذلك؛ إذ ليس المختار على الأصح إلّا ما صحّ الفعل والترك منه مع علمه وشعوره به على وجه خاص، أو ما كان فعله تابعاً للقصد والداعي، والموجب بخلافه فيهما؛ إذ كونه بمعنى إن أراد فعل وإن أراد لم يفعل، إنما يعتبر في صدور الأفعال الاختيارية الموقوفة على سبق الإرادة لا مطلقاً، وإلّا لزم التسلسل في مثل الإرادة بناء على الأصح فيها من أنها اختيارية.

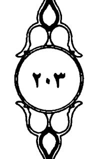
وعلى حدّ التخصّص أو التخصيص؛ لعموم اعتبار السبعة في كل شيء التي هي منه كغيرها، نحو المشيئة وادّعاء اعتبارها فيها، كما عن البعض على نحو ألطف غير مجد في رفع اللازم، وكونه بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لا يخرج عن حومة الإيجاب على وجه، بل قول، والإرادة ووجوهها كالمشيئة ووجوهها من متعلّقات الأول فأخذها في مفهوم فعله غير مضرّ إن لم نقل بكونه كذلك مطلقاً؛ إذ كونها اضطرارية لا يستلزم كون الفعل بها كذلك.

نعم، لا يبعد أن يكون التعريف غير شامل لها، وإلّا لزم ما ذكر، ومنه كان العدول عنه إلى ما ذكرنا أولى.

وخيال أنها كالقدرة الضرورة قاضية بخلافه، والتوبيخ والتهديد في

مثل: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ (١)، و ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُم﴾ (٢)، و ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِم﴾ (٣)، ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَات﴾ (٤)، و «نيّة المرء خير من عمله» (٥) شاهد أصدق على بطلانه.

وكذا كل ما دلّ على خلود أهل الجنة وأهل النار فيهما بها، وما دلّ على أن نية السوء لا تكتب على هذه الأمة، وحصول الداعي لا يرفع الاختيار؛ إذ هو ناشئ من إدراك الفاعل بحال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والأحوال المستندتين من حيث الوجود إلى صانعه، ومن حيث القابلية إلى ذات الفاعل إما ابتداء أو بواسطة أفعال أخر، ترجع سلسلة استنادها إلى الذات، وبعد وجوده قد يتمكن من دفعه بسهولة، إما لضعفه في نفسه، أو لمعارضته بآخر قريب منه في القوة.



وقد يتوقّف على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات لتمكنه في النفس ورسوخه فيها.

وعلى أيتها فوقوع الإرادة والفعل على حسبه اختياري.

أما على الأول؛ فواضح.

وأما على الثاني؛ فلتمكنه من ترك الانقياد له وإن لم يفعل عند عدمه.

١ـ سورة النساء، الآية ٨٨.

٢ـ سورة البقرة، الآية ١٠٨.

٣ـ سورة الصف، الآية ٨.

٤ـ سورة النساء، الآية ٢٧.

٥ـ المحاسن ١: ٢٦٠، ح ٣١٥.

والكلام فيه على حدّ ما في الإرادة قد مرّ الجواب عنه فيها، فتدبّر.

أصل

صانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية، وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة، وبغير الداعي عند أكثر المتكلّمين، وبالرضا عند الإشراقيين، وبالعناية عند جمهور الحكماء، وبالتجلّي عند الصوفية[1]، وبأحد سابقي الأخير عند بعض المتأخّرين، وإن استصوب الثاني منهما حيث قال: فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا، وعلى أيّ الوجهين فهو فاعل بالاختيار[2]، بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لا بالإيجاب كما توهّمه الجماهير من الناس، فإن صحّة الشرطية غير متعلّقة بصدق شيء من مقدّمها وتاليها، بل وجوبه أو كذبه، بل امتناعه.

إلّا أنّ الحق هو الأول منهما، فإن فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها، بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية.

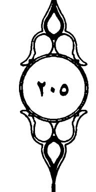
والحقّ من بينها هو الأول من الثاني؛ لخفاء الاختيار فيما عداه، وظهوره فيه؛ إذ هو أكمل الفاعلين، لكونه فاعلاً مختاراً بكل مرتبة من مراتبه؛ لصدق الفعل الإرادي بالرضاء والعناية والتجلي عليه، وانتفاء البواقي عنه، ولزوم بعضه مع ما ذكر، كالرضاء كون الذات صنعاً ومصنوعاً إن أريد من العلم العلم الذي هو عين الذات، كما هو المعروف بينهم؛ لإنكارهم

١ـ أنظر: العرشية: ٢٣٠، قاعدة في الفاعلية.

٢ـ أنظر: أصول المعارف: ٨١.

العلم الحادث، وهو مع فساده مستلزم لقدم العالم المستلزم لإيجاب الفاعل على نحو ما اشتهر عن قدماء الحكماء، ومنه رتبوه عليه؛ إذ عذر المتأخرين منهم عنهم بأنهم مما يقولون باختياره، ولم يقع لهم النزاع في ذلك، وإنما وقع النزاع بينهم في أن فعل المختار هل يجوز تأخره عنه أو لا؟ فاختاروا هم الثاني بناء على تفسيرهم المختار بأنه الفاعل بقدرته وإرادته، فإذا انضم الداعي إليهما وجب أن يكون الفعل معه بالبرهان؛ لأن الفاعل معه يصير علّة تامة، والعلة التامة لا يتأخّر معلولها عنها.

والأولان قديمان، فوجب كون العالم كذلك، غير متجه كما ترى؛ إذ هو لا يثبت الحدوث، ولا يرفع الإيجاب.



واختار المتكلمون الأول؛ استناداً إلى تخلف الأثر عن مجموع القدرة والداعي، بل وجوبه لإحالتهم الداعي إلى موجود، فأوجبوا حدوث العالم؛ لأنه فعل مختار، فلابد أن يكون حادثاً زمانياً؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان موجوداً معه غير متخلف عنه، فيلزم أن يدعو إيجاد موجود، ويقصد إلى تحصيل حاصل، وهما ضروريا الاستحالة.

والكلام في صحّته وفساده سيأتي إن شاء الله تعالى، ولزوم بعضه كالعناية الجبر فقط في الأفعال الاختيارية؛ لأنّ علمه بوجه الخير كاف في الصدور عن الإرادة إن لم يجعل العلم إرادة وإلّا فيكون اللازم مع ذلك كونه إرادياً، وحينئذ فإن قيل بحدوثه فقد صحّ كل ما سوى لزوم الجبر، أو بقدمه فقد امتنع الفعل في القدم، أو القدم في الحدوث، أو انفكاك أحدهما عن الآخر؛ للاكتفاء بالعلم في صدور الأشياء واستلزام بعضه كالتجلّي إثبات أشياء قديمة غير الله إن أريد من الهيولات الصور العلمية غير

المجعولة وعدم تحقّق الإلقاء إن لم يكن المثال مجعولاً والهويات ليست كذلك، أو أريد بالمثال الإلقاء؛ لأنّ الأول هو الملقى، والثاني هو الفعل وهو غيره.

وعدم كون الحاصل منهما ذاتاً واحدة إن فرض الجعل فيهما مع منع كون الهويّات صورة المثال المجعول، وكون المعروف بمعرفة النفس إنما هو الصفة التي تعرف بها لمن أراد معرفته وهي حادثة بفعله، فهي صفة استدلال عليه؛ لأنها صفة الوصف لا صفة كاشفة عنه؛ لكونها لذاته، وهو خلاف الفرض، وكون بعضه كالأخير باطلاً؛ لما تقدم.

وبطلان كل منهما مع عدم صحته تفسير الاختيار فيه بما ذكر بناءً على أنّ المشيئة هي الذات على ما يزعمه الذاهب إليه.



وكون صحة الشرطية غير منوطة بما ذكر، بل بالوجوب أو الامتناع إنما يسلم مع عدم قيام الضرورة على الخلاف.

وكون المقدّم سبباً تامّاً والتالي غير أعمّ.

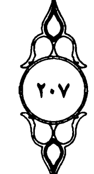
وبالجملة: فهو لا يخرج عن كونه إيجاباً.

فما عن بعض المتأخّرين ممّا يقرب من ذلك في أفعال العباد ممّا حاصله: أن كون المكلّف لا يأتي مع المرجّح إلّا بالفعل غير مناف للاختيار، كيف! وهو وجوب بواسطة الاختيار، فهو محقّق له لا مناف.

بيان ذلك: أنّ الفاعل المختار وهو من يفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره، والقدرة فينا عبارة عن صفة زائدة بها نتمكّن من الإتيان بالفعل والترك، والمرجح عبارة عمّا هو الداعي إلى الفعل، وحيث إن نسبة القدرة إلى كل من الفعل والترك على حدّ سواء، فلابد في تعقّلها بالفعل

من وجود معتبر في نظر الفاعل مستمر إلى زمن الفعل.

كما أنه يعتبر في استناد تركه إليها عدم الداعي إليه كذلك، فحيث يتحقق الداعي المعتبر ويستمر يجب صدور الفعل عنه بالاختيار، وأنّ الأفعال الاختيارية واجبة الصدور عن الفاعل المختار عند وجود الداعي المعتبر في نظره، وأن وجوبها حينئذ بقدرته واختياره، فلا ينافي قدرته واختياره، بل يستلزمهما؛ ضرورة أن وجود المعلول يستلزم وجود العلة، لا أنه ينافيه، فهو غير متّجه لو أريد به أن مثل ذلك ثابت حتى في القادر المختار على الإطلاق؛ لأنه هو الذي يفعل الفعل بإرادته، ويتركه بإرادته وأريد منه ثانياً في التمكّن من الترك على وجه يخرج زمام الفعل والترك عن قبضته وإلّا فلا؛ لأنه على ذلك التقدير مما يوجد ويترك بالإرادة كما هو مصرّح به.



نعم، يشكل الأمر في ذلك بناء على استحالة صدور الفعل القبيح عنه، وإن ترك الراجح بمرجّحه منه، ولا يمكن حينئذ إلّا أن يقال: إنه كما جاز التخلف معه بدون قبح كما تقدم جاز الترك كذلك، وهو أيضاً يعدّ محلّ إشكال؛ بناءً على أن أفعاله لا تكون إلّا لدواع وأغراض، فانتظر تمام الكلام فيه إن شاء الله.

والحاصل: أنّ الواجب المؤثر في جميع الممكنات قادر على كل حال؛ إذ لو كان موجباً لكانت الممكنات قديمة، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وحاصل الدليل: أنا نقول: الواجب تعالى قادرٌ وإلّا لكان موجباً ولو كان موجباً للزم قدم العالم.

فينتج: لو لم يكن قادراً للزم قدم العالم.

واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أما الملازمة الأولى؛ فللحصر.

أما الثانية؛ فلأنّه لو كان موجباً لكان إما أن يتوقف صدور العالم منه على أمر غير ذاته، أو لا، وعلى الأول فالموقوف عليه لا يكون حادثاً؛ للزوم التسلسل، فيتعين أن يكون قديماً.

وعليه وعلى الثاني فاللازم ما ذكر والعدول عنه؛ لابتنائه على حدوث العالم.

وقد أورد عليه الحكماء بما لا مزيد عليه إلى ما حاصله: أنّ الواجب مختار؛ لأنه لو كان موجباً لكان تأثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته، أو لا، والثاني مستلزم لقدم الحوادث الزمانية، وهو باطل بالضرورة، والأول مستلزم للمحذور المذكور آنفاً إن كان قديماً، وحوادث بلا أوّل إن كان حادثاً غير متّجه؛ لابتنائه أيضاً على ما ذكر، وبطلان حوادث لا أول لها.

وقد أورد عليهما الحكماء والفلاسفة بما يطول الكلام بذكره، وعدم الاعتناء بما عنهم؛ لمخالفته الضرورة يصحّح الدليلين، والاعتناء به يوهنهما معاً.

وبالجملة: فحيث يتبين بطلان دليلهم على القدم بأن علة وجوده إن كانت تامّة في الأزل لزم القدم، وإن كانت ناقصة متوقّفة على حدوث أمر فيما لا يزال فهو أيضاً من العالم، وننقل الكلام إليه، فيلزم القدم أو التسلسل، بأن تقدّمه على جميع مصنوعاته تقدّم بنفس العلية، وليس تقدماً بالزمان؛ لامتناع إحاطته به، فنسبة خلق الأول إليه كنسبة خلق الآخر إليه، كما أن

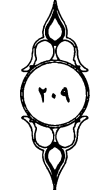
نسبة خلق الكثير إليه كنسبة خلق الواحد إليه على حدّه.

أدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ما خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إلاَّ كَنَفْسٍ واحِدَةٍ﴾[1]، فالترتيب الزماني إنما هو بين الموجودات الزمانية مقيساً بعضها إلى بعض.

ومنه يظهر لك ضعف ما عن بعض المتكلمين في الجواب عن ذلك من أنه يجوز أن تكون الحكمة قاضية بإيجاد العالم في وقت معيّن.

أصل

الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك أثره عنه.



أما الصغرى؛ فلما تقدّم.

وأما الكبرى؛ فلأن انفكاكه عنه مع عدم توقفه على أمر غيره مستلزم للترجيح بدون مرجّح، ومعه يخرجه عن كونه فاعلاً تاماً، والفرض خلافه.

واللازم للصغرى بعد تسليمهم الكبرى: انعدام الواجب بانعدام شيء ما من العالم؛ لأن عدمه إما لعدم جزء علته أو شرطه أو هما معاً، والكلام في ذلك كالكلام فيه حتى ينتهي إلى الواجب، فإن الموجودات بأسرها منتهية في سلسلة الحاجة إليه، فيلزم انتهاء علة الشيء المفروض إليه لذاته.

وبالجملة: فبعد تسليمهم أنه موجب لذاته، وأن جميع الموجودات منتهية في سلسلة الحاجة إليه، وأنّ العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه التأثير من الشرائط، وارتفاع الموانع، وأنه متى حصلت وجب وجود المعلول، وأن عدمه يستند إلى عدم علته أو شرطها، لا يسعهم الجواب عما

١ـ سورة لقمان، الآية ٢٨.

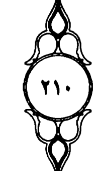
ذكرنا مما حاصله: أنه إذا عدم شيء ما من العالم فعدمه إما لعدم علّته أو جزئها أو شرطها.

ثم ننقل الكلام حينئذ إلى عدمها فنقول: إن عدمها إما لعدم علّتها أو جزئها أو شرطها، وهكذا حتى ينتهي الكلام إلى العلة الأولى، فيلزم عدم الواجب لذاته.

هذا، مع ما تقدم في الصغرى.

والكلام في جواز الترجيح من غير مرجح وعدمه سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى.

فقد ذهب جماعة إلى جوازه، وآخرونَ إلى منعه، فتأمّل.

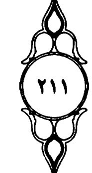


أصل

لا يقال: إنّ الفعل الصادر عنه أو مطلقاً إما أن يكون لازم الصدور كذلك، أو لا، والأول ينافي الاختيار، والثاني يقتضي جواز الصدور والعدم، ومع الافتقار إلى المرجح من الفاعل أو غيره يعود التقسيم، فعلى الأول يرتفع معه الاختيار، وعلى الثاني يفتقر إلى مرجح آخر، فإن لم ينته لزم التسلسل، وإن انتهى إلى ما يكون معه لازم الصدور ارتفع الاختيار؛ إذ فرض عدم افتقاره يقتضي أنه اتفاقي، فلا يكون اختيارياً؛ لصدوره عنه بدون قصد وإرادة وقدرة، وصدوره عنه على وجه الرجحان أو افتقاره إلى مرجّح يكون معه راجح الصدور مبنيّ على الأولوية، وهي باطلة؛ لما تبين في معنى الإمكان والوجوب من أن ما حقّه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصحّ أن يقتضي وجود ذاته لا تامّاً ولا ناقصاً، ولا ترجيح وجوده أو

عدمه، سواء بلغا حدّ الوجوب أو لا، فإن تجويز كون الممكن مقتضياً لرجحان الوجود وأولويته رجحاناً متقدماً على وجوده، وأولوية باعثة إلى تحققه إنما نشأ من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلاً محضاً، وليس له امتياز، ولا تأثير، ولا اقتضاء أصلاً، وأنه لو اقتضى ذات ممكن ما أولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح؛ لأنه لما لم يكن قبل وجودها تميّز، ولا تخصّص، فحيث يقتضيهما بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضيهما أخرى بها مع عدم تمايزهما لبطلانهما فيها يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجّح، والتخصيص ولا مخصص.

وبالجملة: فمن تأمّل في حال الماهيات في أنفسها وكيفية لحوق معنى الإمكان لها لا يحتاج إلى مزيد مؤنة لإبطال الأولوية الذاتية، سواء فسّرت باقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحاناً غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الإمكان، أو يكون أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى الذات لياقة غير واصلة إلى حدّ الضرورة.



والدليل مبني على بطلانها أيضاً، كالاتفاقي؛ إذ كون الدليل مما يتم على صحّته أيضاً كما ادعى على الخصم إرادته مع عدم ظهور ذلك منه غير ظاهر الوجه؛ لمنع كون الفعل على تقدير صدوره عن الفاعل تارة، وعدمه أخرى، مع تساوي الحالين من غير مدخلية لأمر زايد اتّفاقياً، بمعنى أنه يحصل بدون استناد إلى الفاعل حتى يصحّ التفريع.

ومنع كون صدوره عنه من غير قصد وقدرة على تقدير حصوله مستنداً إلى الفاعل، لكن لا على وجه يمتنع فيه الانفكاك، بل قد تتحقّق منه العلل المقتضية من الدواعي والإرادة ونحو ذلك، فيصدر عنه الفعل، وقد

تتحقق ولا يصدر بدون تحقق أمر زائد في أحد الحالتين؛ لكون اللازم حينئذ أن يكون صدوره عنه على تقدير صدوره بواسطة القصد والقدرة غاية الأمر أن لا يكون تأثيرهما بالوجوب أو بالأولوية، بل بالاتفاق، فلا يتم الدليل حينئذ أيضاً إلّا بما ذكرنا.

وكون مثل ذلك شبهة صادمت الضرورة فلا يلتفت إليها ممّا لا يصغى إليه؛ لأنّ العلم الضروري بالفرق بين حركة المختار والمرتعش على تقدير تسليمه إنما يتمّ في أفعال العبد لا مطلقاً، فيتّجه على فرض التسليم الجواب به عن بعض أفراد المدّعى.

والأولوية وعدم الفرق غير معلومين، كيف! وهو لا يقتضي أن تكون حركة المختار مستندة إلى اختياره، فإن مقارنة القدرة والعلم والإرادة للأول دون الثاني كاف في الفرق، والترجيح بلا مرجّح باطل بالضرورة، حتى قيل: إنّ من استحلّه يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية؛ لجناية ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية، وعصيان جبلّي اقترن بذاته الخسيسة في القرية الظالمة الهيولية والمدنية الفاسقة السفلية.

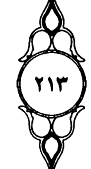
وقد وقع لمستحلّيه مقالات شنيعة، فإن فرقة منهم قد ذهبت إلى أنّ الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون غيره من دون مخصّص، وأخرى إلى أنه خصّص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في طبايع الأفعال ما يقتضي ذلك، وأخرى إلى أنّ الذوات متساوية بأسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معيّنة دون ساير الصفات، وأخرى إلى غير ذلك ممّا ليس هذا محلّ ذكره.

ودعوى أن المرجّح هو الإرادة وأنها وإن كانت ممكنة إلّا أنها قديمة

فلا تحتاج إلى مرجّح آخر؛ لأنّ علة الحاجة هي الحدوث، غير متّجهة؛ لمنع كون علة الحاجة ما ذكر، بل الحق أنها الإمكان.

ومنع كونها قديمة؛ لكونها من صفات الأفعال كما صرّحت بذلك جملة من الأحاديث، ولكونها على فرض القدم إن كانت بحيث لا يتوقف في التأثير على تعلق حادث لزم قدم المواد وإلّا عاد الإشكال.

والتفصّي عن ذلك بأن الإرادة تعلّقت في الأزل بوجود زيد مثلاً في زمن معيّن فيكون وجوده فيه بنفس ذلك التعلّق لا غير، مردود بأنه إن كان هذا التعلّق علّة تامّة لزم أن يكون الحادث في هذا الزمان موجوداً في الأول، وإن توقّف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلّق كافياً، وكونه علّة تامّة به كما ترى.



ولكون الفعل بعد تعلق الإرادة القديمة إن كان لازم الصدور عن الذات لزم ما ذكر وإلّا احتاج إلى مرجّح آخر فيلزم التسلسل أو الاضطرار.

هذا، مع ما تقدّم من أن تقدّمه على مصنوعاته تقدم بالعلية.

لأنا نقول: إنا نختار أنه يحتاج إلى مرجّح، لكن نمنع كونه معه لازم الصدور من الفاعل إن أريد باللزوم أنه لا يتمكن معه إلّا من الفعل، وإن أريد أنه لا يأتي معه إلّا به منعنا كونه بهذا المعنى منافياً للاختيار.

كيف لا ! وهو وجوب بالواسطة، فهو محقّق له لا مناف.

وما ذكره صاحب القول الأخير إن أريد به ذلك فهو صحيح، لا يرد عليه لزوم الجبر ممّن يدعي ثبوت الاختيار في الفاعل بالطبع، بل في كل فاعل، وينكر كون مثل هذا ممّا يُعدّ مختاراً مع أنه حيث ما يصدر عنه الفعل يصدر عن قدرة وإرادة وداع على وجه يصدق على فاعله أن أثره تابع

للإرادة والقدرة والداعي، وأنه قادر يصلح أن يكون هو المراد بقولهم: كل مؤثّر إما أن يكون أثره تابعاً للقدرة والداعي أو لا، بل من مقتضى ذاته، والأول يسمى قادراً، والثاني موجباً كما تقدم.

والحاصل: أنّ الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجّح في نظره فيما القدرة فيه صفة زائدة يتمكن بها من الإتيان بالفعل والترك وبمشيئته على الوجه الآتي فيما هي فيه عين ذاته؛ إذ لا يصحّ أن يقال حينئذ: إنه فعل ذلك بقدرته إلّا على معنى أنه فعلت ذاته ذلك بذاته، وهو مع أنه على تقدير قصد المباشرة باطل بالضرورة غير مقصود جزماً، وإن وقع خلافه منا، فهو إنما كان على جهة المماشاة .

والمرجّح عبارة عن الداعي إلى الفعل، ولما كانت نسبة القدرة والمشيئة إلى كل من الفعل والترك على حدّ واحد فلابدّ من وجود داع معتبر في نظر الفاعل مستمر إلى زمن الفعل على حدّ اعتبار عدمه، كذلك في الترك.

وحيث يتحقّق الداعي كذلك يجب صدور الفعل عنه بالاختيار، لا بمعنى أنه لا يتمكن حينئذ إلّا من الفعل، بل بمعنى أنه لا يأتي إلّا به البتة، كما أنه حيث لا يتحقّق يمتنع الصدور عنه كذلك، لا أنه لا يتمكّن منه، وهو من المختار غيرها بالواسطة، وهي عنه بدونها، والداعي ما نشأ من إدراك الفاعل بحال الفعل كما تقدّم، وهو اختياري، وحيث كان منشأ للإرادة التي هي منشأ لصدور الأفعال كان كل من الإرادة ووقوع الفعل على حسبها اختيارياً.

وبالجملة: فالفعل الاختياري ما عدا المشيئة والإرادة مستند إلى

القدرة عندهما، وهما مستندان إليها عند الداعي، فهو شرط فيهما، وهما شرط فيه، والكل شرط في الاقتضاء، والموجد له على التحقيق هو الفاعل القادر المختار، فعلّيته لصدورهما عنه بالقدرة والاختيار تتمّ عند وجود الداعي وعلمية الداعي لصدور الفعل منه، كذلك تتمّ عند وجودهما، فوجوب الصدور عنه عند المرجّح لا ينافي الاختيار إن لم يستلزمه؛ ضرورة أن وجود المعلول يستلزم وجود العلة؛ لكونه وجوباً به، وقد أشير إلى جريان الفعل من المكلّفين على حسب الداعي بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ﴾ (١)، و ﴿إِنْ في صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ ما هُمْ بِبالِغيهِ﴾ (٢).

وإلى بقاء القدرة والاختيار معه بقوله تعالى: ﴿وَما كانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطانٍ﴾ (٣)، ﴿وَما كانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ (٤)، فإن أراد من فسّر الاختيار بـ «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» هو ما ذكرنا، بمعنى إن وجد الداعي المترتّبة عليه المشيئة فعل، لا بمعنى أنه لا يمكنه إلّا الفعل، بل بمعنى أنه لا يأتي إلّا بالفعل، وإن لم يوجد لم يفعل، بمعنى أنه لا يأتي به، لا بمعنى أنه لا يتمكن منه كما يشعر به استدلاله عليه، بأنّ صحّة الشرطية غير متعلّقة بصدق شيء من مقدّمها وتاليها، بل بوجوبه أو كذبه، وغيره ممّا اشتملت عليه مطاوي كلامه، فهو في غاية الوجاهة.

وإيراد بعض المتأخّرين عليه: بأنّ هذا قول بالإيجاب مع صدق إن



١ـ سورة الإسراء، الآية ٨٤.

٢ـ سورة غافر، الآية ٥٦.

٣ـ سورة سبأ، الآية ٢١.

٤ـ سورة إبراهيم، الآية ٢٢.

شاء فعل وإن شاء ترك، كما ذكرنا، وتسليمه بأنّ الفاعل بالطبع مختار، ناشئ عن الغفلة وعدم التعمّق فيما ذكر إن لم يدّع ظهور ذلك من قوله.

إلّا أنّ الحقّ هو الأول منهما.

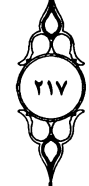
وقوله بعد ذلك بكلام: إنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصوّر بينهما الانفكاك[1]، ومع ذلك فلا يخلو من إشكال؛ لقوله قبل ذلك كلّه: إن وجود الباري جلّ شأنه ليس كوجود الدار والكتابة عن البنّاء والكاتب الثابت العين، المستقلّ بذاته، المستغني عنهما بعد الفراغ، بل كوجود الكلام عن المتكلّم إن سكت بطل، أو كوجود ضوء الشمس في المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة، فإن غابت بطل وجدان الضوء من الجوّ، لكنّ شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أن الكلام ليس جزء المتكلّم بل فعله الظاهر بعد ما لم يكن، وكذا النور الذي يرى في الجوّ ليس هو بجزء للشمس، بل فيض منها، فوجوده عنه جلّ شأنه ليس بجزء من ذاته، بل فضل وفيض يفضل به ويفيض.

ولا ينبغي أن يتوهّم متوهّم أن وجوده عنه يكون طبعاً بلا اختيار منه، كوجود الضوء من الشمس؛ لأنها مطبوعة على ذلك؛ لأنه تعالى ـ كما سنوضّح في مقام ـ مختار في أفعاله بنحو الاختيار أجلّ وأرفع مما يتصوّره العوام مثل المتكلّم القادر على الكلام إن شاء تكلّم وإن شاء سكت، فهكذا أحكم إيجاد العالم واختراعه منه إن شاء أفاض جوده وفضله وأظهر حكمته، وإن شاء أمسك عنهما، كما دلّت على ذلك آية الإمساك[2].

١ـ الأسفار الأربعة ٢ : ٢٢٦ ، فصل ١٦ .

٢ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٢ : ٢١٦ ، تمثيل تنبيهي.

وقوله: إنّ العالم محتاج إليه تعالى في بقائه، مفتقر إليه في دوامه، لا يستغنى عنه طرفة عين أبداً، وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة وآناً فآناً، بل فيضه أمر واحد متّصل، لو منعه منه ومن الحفظ والإمساك طرفة عين لتهافتت السماوات وبادت الأفلاك وتساقطت الكواكب وعدمت الأركان وهلكت الخلايق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان، وغيرهما مما يقطع منه بأنّ مراده هو ما ذكرنا، لا كما فهمه المورد وأنه اختياري، لا كما يقوله الفلسفي الملحد وتصوّر انفكاك ما ذكره عن الحبّ حتى مع ملاحظة اختياره أنه فاعل بالعناية الظاهر فيه في الجملة يظهر لك بعد التأمل التام في التمثيل، فتدبّر.



وأما الإشكال المذكور آنفاً فيمكن دفعه بأمور:

منها: أن كون الترك ممكناً بالنسبة إليه إنما هو بإمكان إزالة المرجّح مما وجد فيه وجعله في خلافه لا مطلقاً.

ومنها: أن الممتنع على القادر المختار إنما هو فعل القبيح كما يشعر به قولهم: إنّ الواجب تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب على ما سيجيء في العدل، وأن امتناع وقوع المعصية من المعصومين لا يرفع تمكّنهم منها، على غير قول أبي الحسن الأشعري.

وهو إنما يتمّ لو كان الامتناع شرعياً وإلّا فالقطع بالامتناع عقلاً مما ينافي التجويز العقلي؛ لكونه من جنسه.

ومنها: أن امتناع الترك لما ذكر ليس امتناعاً لأمر يعود إلى القدرة، بل لأمر يعود إلى القدرة، بل لأمر ينافيه العدل، فهو مقدور غير جايز؛ لمنافاته له.

ومنها: أن عدم تعلّق القدرة به لنقص في ذاته ولو بفقد المرجّح لا يخرجه عن كونه مقدوراً، فإنّ الجمع بين الضدّين وإن لم يتعلّق به لنقصه مقدور، وهو كما ترى، ولعلّنا سنزيد الكلام عليها.

ومما ذكرنا يظهر لك: أن توسّط مشيئته وإرادته وتقديره وقضائه وإمضائه والداعي التي تجري أفعال العبد الاختيارية على حسبه الموجودة بإيجاده وإقداره تعالى عليها حال صدورها لا يوجب شيئاً من التفويض والجبر فيها؛ لجريان الأول على حسب استعداد القابل لها إيتاءً لكل ذي حق حقّه؛ لأن ذلك قضية قدرته الشاملة وعلمه النافذ وحكمته البالغة.

فالمشيئة مثلاً إنما قضت بصدور الشرك والعصيان من المشرك والعاصي بطريق الاختيار، فكيف يصدران منهما بطريق الاضطرار؛ لمخالفته لمقتضاها؟! بل أثرها فيها إنما هو إمضاء ما تقتضيه الذوات بإحداث أسبابه ومقدّماته اللائقة به، غير المنافية لما ذكر، وجريان ما قبل الأخير على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتي أو الكسبي بالقدرة والاختيار واستناد الفعل فيه إلى القدرة المخلوقة فيه، وتمام الكلام فيه سيأتي إن شاء الله تعالى في محلّه، فتدبّر.

واحتمال كون ذلك ممّا يوجب الجبر دون الإيجاب، غير ظاهر؛ لظهور كون الثاني هو الأوّل مطلقاً، أو على غير ما يدّعيه جهم بن صفوان[١] على وجه.

وإلزامهم بوجدان الاختيار بالضرورة مع ورود الشبهة عليه أيضاً غير

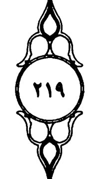
١ـ جهم بن صفوان: هو أبو محرز السمرقندي، الضال المبتدع، رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين. (ميزان الاعتدال ١ : ٤٢٦، تسلسل ١٥٨٤)

متّجه؛ لاشتهارهم بكون صدور أفعال العبيد عنهم أيضاً على جهة الإيجاب إن لم يكن المراد به بطلان الدليل ولو بالنسبة إلى بعض مدلوله ما لم يدع بأن ذلك رجوع إلى الجواب بالمصادمة بطريق آخر يعرف بالتأمّل.

نعم، يصحّ إلزام المجبرة بمضمون الدليل بالنسبة إلى القادر المختار؛ لاعترافهم باختياره وادّعائهم أن الجبر في فعل غيره على أنحاء يأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

وقاعدة: أنّ الممكن ما لم يجب لم يقع، ممنوعة.

أما على القول بثبوت الأولوية أو الاتفاق المتقدّم ذكرهما إجمالاً الآتي تفصيلاً، فواضح.



وأما على غيره؛ فلأن مقتضاها عدم وقوعه في نفسه لا عدم قبوله أثر الإيجاب للقادر على الإطلاق الذي به عدّ الممكن ممكناً أيضاً كما يزعمه أهل النفاق.

ولو صحّت لكانت دليلاً مستقلاً، ولو كانت كذلك لكان فيما ذكرناه في إبطالها كفاية.

أصل

لا يقال: إنّ علمه تعالى بأفعاله تعالى موجب للإيجاب، كما أنّ علمه نافع لنا مقتض له، فيها عند غيرنا على وجوه ستذكر.

لأنّا نقول: إن قضية العلم انكشاف الواقع للعالم، لا التأثير في وقوعه وإن ذلك ـ على فرض التسليم ـ إنما يتم على ما تذهب إليه الأشاعرة لا غير، من أنّ علمه زايد على ذاته، وأما على ما يذهب إليه المشهور من أنه عينها

من غير تفاوت بينه وبينها، فلا، وإلّا لكان الإشكال المذكور لازماً لها ومترتّباً عليها، مع أن مقتضى العينية أن لا يكون مضافاً إلى المعلوم، ولا متفرّعاً عليه، ولا العلم باللازم مستفاداً من العلم بالملزوم، وبالمركّب متوقّفاً على العلم بالأجزاء؛ ضرورة أنّ الوجوب الذاتي لا يجامع التوقّف والاحتياج، كما يشعر به قوله: «عالم إذ لا معلوم»[1]، مع حمل آخره على ما سيأتي.

وأن علمه بالأشياء علم بها بجميع ما هي عليه من الكم والكيف والوضع والأين وغيرها مما الاختيار والاضطرار منه.

فإن علم بأن صدور الفعل عنه على جهة الاختيار فقد كان الاختيار بمقتضى علمه، فتخلّفه عنه هدم للمدّعى، وإن كان على جهة الاضطرار فقد كان الموجب له غيره؛ ضرورة أنه قد علمه على تلك الحالة، فلابدّ أن تكون موجودة قبله، وهو محال في محال.



وأن علمه في الأزل بها في الأزل موجب لقدمها، وقد أبطلناه، وبطلان اللازم مقتض أو كاشف عن بطلان الملزوم.

وفي الحدوث مخرج له عن كونه موجباً ما لا ينفك أثره عنه كما تقدم.

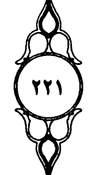
وأنه لو كان مؤثراً في العلوم لكان مؤثراً في ذاته؛ إذ دعوى عدم العلم بها نسبة للجهل إليه.

ودعواه كذلك مع عدم التأثير يخرج الدعوى عن كليتها، ودعواه مع

١ـ ورد هذا المقطع ضمن جواب الإمام الرضا عليه السلام حينما سئل عن التوحيد. (التوحيد للصدوق: ٥٦، ح ١٤)

التأثير يلزمه ما ذكرنا.

وعلى كلّ حال فهل يتم ما ذكروه بناء على أنه مؤثر في الوقوع لا محض انكشاف الواقع على القول بثبوت علمين له: قديم هو عين الذات ادّعاء معرفتها، والبحث عنه بحث عنها، وحادث وهو الذي يتعلّق بالحوادث؛ إذ لا معنى لتعلّقه على الأول بها؛ إذ ليس هو إلّا تعلّق الذات بها، وهو مما لا معنى له، فالمتعلّق والواقع والمطابق ليس هو إلّا الحادث المساوق للمعلوم، ولكن لمّا كان أثراً من فعل القديم نسب إليه في قوله عليه السلام: «وقع العلم على المعلوم»[1]، أي: تعلّق أثر فعله بالمعلوم، فتعلّقه بالممكن حين وجوده؛ لأنه إشراقي، فهو من الذاتي، كالنور من المنير، أو لا، وجهان، أقواهما الثاني؛ بناء على اتحاده مع المعلوم من كل وجه كما سيجيء الكلام فيه، والأول؛ بناء على العدم.



أصل

ما قيل: من أن أصناف الفاعلية طبعاً وقسراً وجبراً وقصداً وعناية وتجلياً متحقق في النفس الآدمية بالقياس إلى أفاعيلها، فإنّ فاعليتها مطلقاً بالنسبة إلى تصوّراتها وتوهّماتها بالرضا، وبالنسبة إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجية عنها الداعية لها إلى تحصيل أعراضها واستكمالها بها بالقصد، كالكتابة والمشي ونحوهما، وبالنسبة إلى حفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة ونحو ذلك بالطبع، وبالنسبة إلى الحرارة

١ـ رواه ثقة الإسلام الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام بهذا الترتيب: «وقع العلم منه على المعلوم». (الكافي ١: ٢٦١، ح ١)

الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر، والصالحة الخيرة منها بالنسبة إلى فعل القبايح كالزنا وشهادة الزور والكذب على الله تعالى بالجبر، مع كونه غير ناهض في الكلّ، مبني ظاهراً على القول بتكوين ما ذكر لما ذكر، وإبداعه له وإيجاده لحقيقته من دون توسّط غيره على وجه يخالف فيه الكتاب الدال على أنّ الله خالق كلّ شيء، والسنّة الدالة على أنّ كل ما يتصوّر في البال أو يرسم في مرآة الخيال فهو مخلوق له إن لم يدّع أنه داخل في ذلك، ولو باعتبار سببه وموجده؛ إذ هو مخلوق بالواسطة.

واحتمال خلقة الثاني في الأول معارض باحتمال خلقه له به، فإنّ احتمال خلق الإنارة في الشمس ليس بأولى من احتمال خلقها بها لولا دليل الجعل المشار إليه سابقاً؛ إذ الثاني هو معنى كونه خلق المشمس، والأول هو معنى كونه خلق المشمش مشمشاً.



ولعلّ ذلك من قايله مبني على عدم الجعل، فتأمّل.

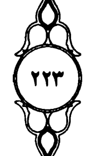
أصل

ما قيل: من أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصوّر بينهما الانفكاك؛ لأنه إما أن يكون مؤثراً في المعلول لذاته، أو لا، وعلى الثاني فلابدّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها، وعليه فلا يكون ما فرض فاعل فاعلاً، بل الفاعل هو ذلك المجموع، ثم الكلام فيه كالكلام في المفروض فاعلاً أولاً إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً.

ففاعلية كل فاعل تمام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض

له، فإذا ثبت أن كل فاعل تام هو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، ثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته مقتض بظاهره للإيجاب بالنسبة إليه تعالى، ومناف لتوسط المشيئة في خلق أول المفاعيل، كالحقيقة المحمدية وتوسّطها في الباقي على كلام على وجه لا ينافي الأول منهما أو هما قوله: ﴿هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [1]، وقوله: ﴿اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [2]؛ لما تقرّر من أن صنع المصنوع صنع الصانع؛ نظراً إلى إقداره على ذلك.

ودعوى أنه استعان ببعض مخلوقاته على خلق بعض آخر معه، لا يصغى إليها بعد دلالة الدليل وتسليم الأولى ومنع الثانية للدليل لا يقتضيان جواز توسّط العقل عند عدمه؛ لما سيذكر من استحالة صدور أزيد من واحد عن الواحد، وتوسّط العقل على ما يظهر من قوله المشعر الثاني في فعله تعالى فعله أمر وخلق أمر مع الله وخلقه حادث زماني، وفي الحديث أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أول ماخلق الله العقل» [3]، وفي رواية: «القلم» [4]، وفي رواية: «نوري» [5]، والمعنى في الكلّ واحد.



وفي كتاب «بصائر الدرجات» لبعض أصحابنا الإمامية قال: حدّثنا يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: سمعت

١ـ سورة فاطر، الآية ٣.

٢ـ سورة الزمر، الآية ٦٢.

٣ـ عوالي اللآلي ٤: ٩٩، ح ١٤١.

٤ـ تفسير القمّي ٢: ١٩٨.

٥ـ عوالي اللآلي ٤: ٩٩، ح ١٤٠.

أبا عبد الله عليه السلام يقول: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1] قال: «خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل، لم يكن مع أحد ممّن مضى غير محمّد صلى الله عليه وآله، وهو مع الأئمّة يسدّدهم»[2].

فإنه ظاهر في أنّه هو الفعل وتوسّط الوجود المنبسط المطلق المسمّى بالعماء، ومرتبة الجمع، وحقيقة الحقايق، وحضرة أحدية الجمع، وحضرة الواحدية، وملك الحياة، وعرش الرحمن، والخلق المخلوق به، وأصل العالم، والنفس الرحماني ـ بفتح الفاء ـ والرحمة التي وسعت كلّ شيء، وانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات، وقوابل الماهيات، المتعدّد بعين وحدته بتعدّد الموجودات المتحدّدة بالماهيات، المتّصف بالقدم مع القديم، وبالحدوث مع الحادث، وبالمعقولية مع العقول، وبالمحسوسية مع المحسوس، على ما يظهر من ادّعائه أنه أوّل صادر عن الحقّ الواجبي، وأن نسبته إلى الموجودات كنسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية، وأنه مما حصلت به المناسبة بين الحق والخلق والربط بين الوحدة والوحدة والكثرة والكثرة.

ومن إطلاقه النفس عليه؛ لمكان أن النفس يخرج من الجوف ممتدّاً إلى الهواء، وهو الألف اللينية التي هي هيولى ساير الحروف، فأول ما يخرج عنها الألف المتحركة وهي الهمزة، وهي أول العالم التدويني بمنزلة عقل الكل، وهو أول الوجود المقيد، فالمتحرّكة أول الحروف وآخرها الميم، وكلّها شعب تجري من الألف اللينية، فهي بمنزلة الشعب من النهر،

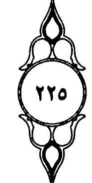
١ـ سورة الإسراء، الآية ٨٥.

٢ـ بصائر الدرجات ١ : ٤٦٠، ح ١.

فاللينية هي النفس من جوف المتكلّم إلى الهواء، فالحروف حصص منها، وكل حرف مركّب من مادة هي الحصّة منها ومن صورة هي هيئة تلك الحصّة في المخرج من الضغط والقلع والقرع.

فالألف مثل الوجود، وامتدادها مثل الانبساط، والحروف المتعيّنة في المخرج بما تلحقها من الهيئة المذكورة مثل الأفراد الموجودة في أمكنة حدودها المتعيّنة بما يلحقها من العوارض الخارجية والمشخّصات للماهيات وغير ذلك ممّا يدلّ على اختياره الوحدة.

واحتمال كون المنافي لما ذكر هو الواسطة في الصدور، تردّه منافاته لمطلق التوقّف، وادّعاء عدم خروجه عن الممكن؛ إذ ليس هو إلّا هو مع التعيّنات لحدوثه مع الحادث.



وقدمه مع القديم مردود بأنه اعتبار قديم في حادث يتوقف تأثير الفاعل فيه عليه.

والصدور المذكور غير مقصود منه العلية؛ لعدم المناسبة، كما صرّح بذلك، وموجب لوجوب حصول العلم بالمعلول عند حصول العلم بالعلة، المستلزم لإدراك النفس الأمور غير المتناهية المتفق على بطلانه؛ للزوم معرفة لازم الشيء القريب منه حينئذ، والثاني من القريب، والثالث من الثاني حتى يعرف جميع لوازمه في آن واحد.

ومنع كون كل شيء مما له لازم إنما يمنع الكلية، والمحال غير موقوف عليها.

وكوننا لا نعرف من الأشياء إلّا صفاتها ولوازمها الأخيرة غير مجد؛ للزوم الماهيات لها على حدّ لزومها لها، فيكون العلم بها مقتضياً للعلم

بالماهيات، وهو علة للعلم بساير الصفات.

والتخلّف في الأول في بعض الموارد غير مضرّ كما تقدّمت الإشارة إليه، مع أنه مناف لما قرّره في بعض المقامات من أنّ لكل شيء لازماً.

ولعلّك إذا تأمّلت في بعض ما أسلفنا يرتفع عنك الإشكال في بعض ما أوحينا.

أصل

مقتضى أنّ كل ما سبقه العدم لحقه العدم، وأن كل ما له أول له آخر قدم ما سوى الله أو فنائه، والأول باطل؛ لما تقدم، والثاني بالضرورة وغيرها مما دلّ على الحشر والنشر، وأنّ النفوس إنما خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء، وهو كثير.

ومن هنا أيضاً ذهب من أسلفنا ذكره إلى القدم مطلقاً، وآخر إليه في النفوس المجرّدة، وثالث إلى الحدوث مطلقاً بغير بصيرة؛ تعويلاً على النقل، فلابدّ من التعرّض للجواب عن ذلك؛ إذ القول بأنّ كل شيء ماسواه مما له أول ومسبوق بالعدم، ولكن لم يلحق به لإبقاء الله تعالى له فهو باق ببقائه عن غير دلالة، غير ظاهر إجماع المسلمين، وهو راجع إلى النقل، والبحث غير مبني عليه، فنقول:

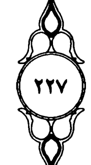
قد قال بعض المتأخّرين في دفع ما ذكر ما مضمونه: إن كل ما سوى الله فهو حادث، بمعنى أنه مسبوق بالغير لا العدم؛ إذ ليس هو ممّا يتّصف بالسبق[1].

١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٧: ٣٢٣، الحجة التاسعة.

فإذا قيل: الحادث هو المسبوق بالعدم، فليس معناه إلّا أنه كان عدمياً في رتبة غيره، وعلى كل تقدير فله ابتداء، وعلى ما ذكر يجب أن يكون له انتهاء، لكنه في العود لا يكون أعلى من الابتداء في النزول، ولا أنزل منه، بل مساوياً له في الرتبة.

ولما كان المحدث محتاجاً في بقائه إلى المدد وجب أن يمدّه صانعه بما به بقاؤه ممّا هو بحسب قابليته من أعماله الصالحة أو الطالحة مما لم يصل إليه قبل، فيكون أعلى مرتبة مما وصل إليه كذلك، من الخير كان أم من الشرّ، يجب كونه من نوع مادّته وصورته، فإذا وصل إليه المدد الذي كانت مرتبته أعلى من ابتداء ما خلق منه كانت رتبة هذا الواصل لابتداء الموصول، فيكون المدد به أعلى أولية من أوليته بما قبله، ويكون انتهاؤه به بعد انتهائه بما قبله، فإذا مدّه بآخر بحسب أعماله واستعداده كان من فوق الأول، فيكون الممدود به أعلى أولية من أوليته بالأول، وانتهاؤه به بعد انتهائه بالأول، فلا يصل إلى وقت لولا المدد الثاني يفنى؛ لأنّ ابتداءه قبل ابتداء الأول، وهكذا بلا نهاية في رتبة الإمكان، فالمدد لا ينقطع عنه أبداً وهو بحسب تجدّد المدد مختلف الابتداء، ففي كل مدد يسبق ابتداؤه ابتداءه بالمدد الأول ويتأخّر ابتداؤه بالثاني عن انتهائه بالأول، ولا ينتهي بتجدّد الإمدادات لخلقه بما وصل إليه من المدد من مقامه وإن علا، بمعنى كسره وصوغه بواسطة المدد من مقام المدد العالي، ومثاله كخاتم صنعته من مثقال ثم أردت أن تمدّه بآخر.

وهو متّجه بعد إشارة بعض الأخبار إليه، كحديث الأسرار: «كلما



وضعت لهم علماً رفعت لهم علماً، وليس لمحبّتي غاية ولا نهاية»[1]، إن لم يدّع أنه على ما يذهب إليه الداماد من أنّ الزيادة للحادث في طرف الرجوع والعود، فلم يكن ابتداء المدد ابتداء للممدود، كما يزعمه المجيب، فهو منقطع الابتداء دون الانتهاء أظهر لولا قوله في بعض كتبه: إنّ العدم شيء مخلوق؛ لأنه عدم الكون، وهو موجود بالوجود الإمكاني، بل الكوني، مؤيّداً له بما روي في البحار، بل في الكافي: «قل في هذا بقول هشام»، يعني: أنّ النفي شيء مخلوق، «ولا تقل بقول زرارة»[2]، يعني أنه غير مخلوق.

وأنّ الحدوث عند الحكماء زماني، وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم سبقاً لا يجتمع السابق مع المسبوق، بأن يكون العدم في زمان والوجود في آخر بعده، وذاتي وهو كونه مسبوقاً بالغير المعلوم، عدم منافاته للقدم الزماني.



والمعروف بينهم أنه أعم من الأول، والإطلاق ممن قال بأنّ العالم حادث زماني، وإن بعض الممكنات مسبوق بالغير لا غير، كالإطلاق منه

١ـ روى الديلمي في إرشاده عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن النبي صلى الله عليه وآله سأل ربه سبحانه ليلة المعراج فقال: يا رب، أيّ الأعمال أفضل؟ فقال الله تعالى: ليس شيء أفضل عندي من التوكّل عليّ، والرضا بما قسمت. يا محمد، وجبت محبّتي للمتحابّين فيّ، ووجبت محبّتي للمتعاطفين فيّ، ووجبت محبّتي للمتواصلين فيّ، ووجبت محبّتي للمتوكّلين عليّ، وليس لمحبّتي علم، ولا غاية، ولا نهاية، وكلما رفعت لهم علماً وضعت لهم علماً. (إرشاد القلوب للديلمي ١ : ١٩٩، الباب الرابع والخمسون)

٢ـ رواه الكشّي في رجاله: ٢٦٧ ، ح ٤٨٢ ، عنه بحار الأنوار ٤ : ٣٢٢ ، ح ١ ، ولم أعثر عليه في كتاب الكافي.

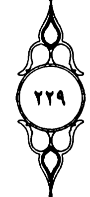
هنا، مع مخالفته في غيره، غير صحيح.

وأما عند المتكلّمين فهما متلازمان، فكلّ مسبوق بالغير مسبوق بالعدم، وبالعكس.

ومنه اختلفوا في القديم، فقال الأولون: هو الذي لم يسبق بالغير.

وقال الآخرون: هو الذي لم يسبق بالعدم.

وأنّ الكلام في نفس المدد أيضاً كالكلام في غيره، فاللازم عليه حينئذ التسلسل، وهو باطل.



أصل

لما ثبت عندنا أنّ الباري غير فاعل بذاته، وإلّا لكان فاعلاً بالطبع.

وأيضاً لو جاز أن يكون فاعلاً بذاته البسيطة المطلقة المنزّهة عن جهة وجهة وحيث وحيث، وعن كلّ ما سواها للزم أن تكون على الدوام فاعلة لمفعول لا ينتهي ولا يتعدّد ولا يختلف في ذاته ولا في صفاته؛ لعدم انتهائها وتعدّدها واختلافها كذلك؛ إذ أقل أحوال الثاني أن يكون على هيئة الأول، كالصورة في المرآة الظاهرة على هيئة المقابل في الانتهاء وعدمه، والتخطيط ونحوه.

وأنّ القول بأنّ حقايق الأشياء أمور كامنة في ذاته بنحو أشرف ووجه ألطف، ثم أفاضها، باطل بالضرورة.

ودليل الحكمة المقرّر بما حاصله: أنّ القول بذلك مع الاعتراف بكونها حادثة قولٌ بأنّه محلّ للحوادث، أو مركّب منها وقديمة قولٌ بتعدّد القدماء، وكون القديم محلاً لمثله، وهو مع الانتهاء يرجع إلى الأول، وهو

مع عدمه محال.

وأنّ الكمال إن كان في الإفاضة فاللازم ثبوت النقص للذات قبلها، وفي عدمها، فاللازم ثبوته لها بها وأنّها بعد عدمها لا تنفك عن التغيير في الذات والولادة.

وكذا القول بأنّ الخلق منه بالسنخ كما دلّت عليه تلويحات، بل تصريحات العلامة الشيرازي، التي منها: أنّ الخلق منه بالسنخ، وأنّ الوجود حقيقة واحدة صرفها واجب الوجود، ومشوبها الممكن، وأنّ الموجودات المشوبة بالنقايص لم تكن لذاتها؛ لأنّ ذاتها منزهة عن ذلك، وإنما لحقها لخصوص مراتب التنزّل، وأن وجود الممكن في نفسه غير مجعول، وإنما المجعول تعينه وظهوره بعد البطون؛ إذ الشيء لا يجعل نفسه وإنما يجعل أحواله.

وإشارات الفاضل الكاشاني في «الكلمات المكنونة» التي منها: كما أنّ وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه إلّا أنه بالنسبة إلينا محدث، وبالنسبة إليه قديم، كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة والإرادة وغيرها فإنها بعينها صفاته إلّا أنها بالنسبة إلينا محدث، وبالنسبة إليه قديم، وإن حياتك هي الحياة التي قامت بالحيّ الذي قام به العالم، وهي الحياة الإلهية[١].

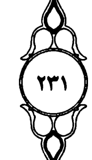
وأنّ هذه الأعيان الناشئة ليست أموراً خارجة عن الحق، بل هي نسبة وشؤون ذاتية، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقايقها، فإنها حقايق ذاتيات الحق، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان.

فبهذا اعلم أنّ الحق سبحانه لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة

١ـ كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة: ٨٤.

كان أو فعلاً، أو غير ذلك؛ لأنّ أمره واحد، كما أنه واحد، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به والمظهرة إياه متعدّداً متنوّعاً مختلف الأحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقايقها غير المجعولة المتعيّنة في علم الأول.

وأنّ الماهية ليست بجعل جاعل، وكذلك الوجود، وأن تأثيره في الماهية باعتبار الوجود، بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل اتصافها موجوداً متحقّقاً في الخارج، فإن الصباغ مثلاً لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصبغ صبغاً بصبغه، بل يجعل الثوب متّصفاً بالصبغ في الخارج.



وأنّ الماهيات في أنفسها غير مجعولة، وكذا وجوداتها في أنفسها أيضاً، بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة، والوجودات من حيث تعيّناتها وخصوصياتها كذلك؛ وذلك لأنّ الإمكان إنما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن والتخصّص لا من حيث الحقيقة والذات، فإنه واجب من هذه الحيثية، فالوجود وجود أزلاً وأبداً، والماهية ماهية أبداً وأزلاً، غير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم، بل إنما وجوداتها بالعرض وبتبعية الوجود، ولهذا لا يسمى وجوداً، بل ثبوتاً.

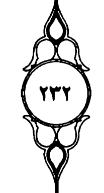
ومنه يعلم أنّ الماهيات عين الوجود والحقيقة وإن كان غيره بالاعتبار، وأنّ النفوس كثيرة والذات واحدة، فصحّ أنه ما أوجد شيئاً إلّا ذاته، وليس إلّا ظهوره؛ تبعاً لمميت الدين في «الفتوحات المكية»، والجيلاني في «الإنسان الكامل»، وغيرهما ممّن يقول: بأنّ استدارة رأس الهاء في الله إشارة إلى دوران وحي الوجود الحقي والخلقي على الإنسان،

فهو في عالم المثال كالدائرة التي أشار بها إليها، فقل ما شئت، إن قلت: الدائرة حق وجوفها خلق، وإن شئت قلت: الدائرة خلق وجوفها حق، فهو حق وخلق، وإن شئت قلت: الأمر فيه بالإبهام، فالأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق له العبودية والعجز، وبين أنه على صورة الرحمن، فله الكمال والعزّ، أو يقول:

أنـــا ذلـــك القـــدّوس فـــي ... قـــدس العمـــا محـــتجب
أنـــا قطـــب دائـــرة الرحـــى ... وأنـــا العلـــي المـــستوعب
أنـــا ذلـــك الفـــرد الـــذي ... فـــيه الكمـــال الأعجـــب

أو :

وما الناس في التمثال إلّا كثلجة ... وأنـت بهـا المـاء الـذي هـو نابع



أو :

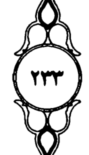
فلـــــولاه ولـــــولانا ... لماكـــان الـــذي كانـــا
فأنـــا أعـــبد حقـــاً ... وإن الله مـــــــولانا
وأنـــا عيـــنه فـــاعلم ... إذا مـــا قـــيل إنـــسانا
فـــلا تُحْجَـــبْ بإنـــسان ... فقـــد أعطـــاك بـــرهانا
فكـن حقـاً وكـن خلقـاً ... تكـــن بـــالله رحمانـــا
وغـــذ خلقـــه مـــنه ... تكـن روحـاً وريحانـا
فأعطيـــناه مـــا يـــبدو ... بـــه فيـــنا وأعطانـــا

فصار الأمر مقسوماً بإيّاه وإيّانا[١]

أو غير ذلك من الزخارف الباطلة.

وكذا القول بأنه ظلّ الذات على ما هو المعروف بين من ذهب إليه؛ لاقتضائه كون الواجب ممكناً، أو الممكن واجباً، أو ظلّ ما في الذات، كما يوهمه قول من قال: فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة التي تتنزّل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال، فما عند الله من الأشياء أحقّ بالأشياء ممّا عند أنفسنا؛ إذ هو في السنخية أو ظلّية الذات ـ بناءً على اتّحاد ما فيها ـ أظهر؛ لما تقدّم.

أنهينا كل ما تعلّق به الأثر إلى مثله.



وبالجملة: لما بطل كونه فاعلاً بذاته، وكون حقايق الأشياء أموراً كامنة في ذاته، وأنّ الماهية غير جعلية، وإنما هي صورة علمية، وكون الخلق منه بالسنخ، أو بالظلّ، أو معتصراً من حقّ لا خلق فيه، وخلق لا حق فيه، فهو حق وخلق، وكان القول بأنّ تكثر المصنوع لا ينافي وحدة الصنع إن لم يرجع إلى ما سنبيّنه غير مجد، تعيّن كون ما ذكر راجعاً إلى فعله لا إلى نفسه، كما يشعر به حديث: «انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله»[٢]؛ إذ شكل المخلوق هو الفعل؛ لأنّ هيئته من هيئته، كما أن هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب.

١ـ وردت هذه القصيدة في الفصوص ولم ينسبها إلى قائل. (فصوص الحكم: ١٤٣)

٢ـ تفسير الصراط المستقيم ٣: ٦٣٦، عن أمير المؤمنين عليه السلام.

أصل

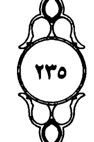
تفصيل ما ذكر: أنّ أول ما خلق الله الوجود المطلق؛ إذ أولية العقل إنما هي بالنسبة إلى الوجود المقيّد مطلقاً، وهو ذات، إذ لو كان عرضاً لقام بغيره، ولم يكن في مرتبته أو فوقها شيء سوى الواجب الممتنع قيامه به؛ لاستلزام كونه محلاً للحوادث؛ إذ وقته السرمدي وهو الأول، ووقت متعلّقه المقيد الدهر لعالم الجبروت وهي العقول أوله، ولعالم الملكوت وهي النفوس أوسطه، وللمواد آخره، والزمان أعلاه لمحدّد الجهات، وأوسطه للسماوات، وأسفله للجمادات والنباتات.

وأول متعلّقه الحقيقة المحمدية، ووجه وقتها الأعلى من السرمد والأسفل من الدهر، فهي برزخ بين عالم الأمر وعالم الخلق كعالم المثال بين المجرّدات والجسمانيات، حيث كان وقت وجهه الأعلى مما منه أسفل الأولى، والأسفل من الزمان.

ومن هنا وقع الشك في إلحاقها بالمطلق أو المقيّد؛ نظراً إلى سبقها على العقل، وأنّها من المفعولات متحققة تذوّتت بهيئة تذوتها جميع الذوات؛ لأنها أعراض وآثار لها، وإن كانت جواهر لمعلولاتها؛ إذ الحكم في كل معلول يكون علة لآخر كذلك، فالفعل بالنسبة إليه تعالى عرض أقامه الله سبحانه بنفسه وذات لأثره، وأثره عرض له وذات لآخر، وهكذا.

والحاصل: أنه فاعل بفعله، أعني: المشيئة والإرادة، والمعلول يستند إلى الفعل، والفعل أحدثه الفاعل وأقامه بنفسه لا بأمر آخر؛ حيث لم يكن فوقه شيء سواه تعالى.

ومن المعلوم عدم جواز كونه علة لشيء، وإلّا لصحّ بعض ما تقدّم، بل العلّة لكل شيء هو صنعه، وهو فعله، وهو علة نفسه بالله، فهو قائم بالفاعل قيام صدور، وبنفسه قياماً ركنياً، والمعلول قائم به قيام صدور بأثره كالحقيقة المحمدية قياماً ركنياً؛ بناء على أنّ مادّة كل شيء قد خلقت من شعاعها، فيكون كلّ شيء قايماً بها قياماً ركنياً، والله سبحانه أقام الأشياء بموادها، كما يشعر بذلك قوله عليه السلام: «يمسك الأشياء بأظلّتها»[1]، أي: بموادها وصورها، فالأمر القائم به كل ما سواه تعالى هو الفعل إن كان المراد بالقيام الصدوري، والمفعول وهو الحقيقة إن كان المراد به الركني، وهو مع الله تعالى بمعنى لا يخرج عن سلطانه وملكه أبداً، أو بمعنى أنه معه بما له وعليه، لا بمعنى أنه باق ببقائه، أو مستمرّ غير متجدّد، أو غير ذلك؛ لما تقدّم.



والصدور من الثاني بعنوان الحمل للأوّل كالحديدة الحاملة لحرارة النار، لا ينافي أن يكون قيامه ركناً.

والحقّ أن مثل ذلك اعتراف بالعجز، لا بيان للواقع، وإلّا فالعقل حاكم بأن الشيء لا يكون فاعلاً قابلاً، كيف لا ! وهما واقعان تحت مقولتين متخالفتين: أن يفعل، وأن ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينة.

وبأنّ المفيض لا يكون متعيّناً بعينه، هذا إن كان مراد من ادّعى ذلك أنه أي الفعل صادر عن نفسه أي الفعل، وقائم بها قياماً ركنياً، كما تعطيه بعض عباراته التي منها: أنّ الله لم يكن علة لشيء قط، وأنّه لو انتهى الفعل إلى الذات لساوقها في الوجود كما ساوقت الكتابة حركة يد الكتاب.

١ـ الكافي ١ : ٢٢٩ ، ح ٢ .

ومن هنا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله»[1]، و «علّة ما صنع صنعه، وهو لا علة له»[2]، وإلّا فما ذكروا ردّ عليه.

وتصريحه بأنه فاعل بالنسبة إلى الفعل الظاهر في الحقيقة على غير وجه بعيد، أو غير صحيح ينافي الأول.

وتجريده عما يصحّح الانتساب أو خصوصيته عليه يردّه، وكون الفاعل هو الفعل يقتضي أن يكون متحرّكاً ساكناً، بل متّصفاً بكل متضادّين؛ إذ ليس الفاعل للحركة مثلاً إلّا المتحرّك كالسكون، فتأمّل.

وعلى كل حال فمعنى قوله صلى الله عليه وآله: «انتهى المخلوق إلى مثله» الحديث[3]، هو رجوع البصر عن إدراك حقيقته ومعرفة كنهه وذاته غير واصل في سيره إلى غير مثله، ولا منته، وإن جدّ إلّا إلى ما بنعته وصفته على حدّ قوله: «كلما تصوّرتموه» الحديث[4].

وبالجملة: فالمقصود به هو المقصود بقول الشاعر:

تراءى لهم في الغيب جلّ جلاله
عياناً فلم يدركه سمع وأبصارُ

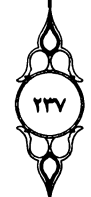
١ـ تفسير الصراط المستقيم ٣: ٦٣٦.

٢ـ جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٣٢٢.

٣ـ تفسير الصراط المستقيم ٣: ٦٣٦.

٤ـ تقدم الحديث بهذا اللفظ: «كلما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم». (بحار الأنوار ٦٦: ٢٩٢، عن الإمام الباقر عليه السلام)

معـان عقلـن العقـل فالعقـل ذاهـل
وإقـباله فـي بـرزخ الـبحث إدبـارُ
إذا هـمّ وهـم الفكـر إدراك ذاتـه
تعـارض أوهـام علـيه وأفكـارُ
وكـيف يحـيط الكـيف مقـدار حـدّه
ولـيس لـه فـي الكـيف حـدّ ومقـدارُ
وأيـن يحـلّ الأيـن مـنه ولـم يكـن
مـع الله غيـر الله عـين وآثـارُ
ولا الـشيء معلـوم ولا الكـون كـائن
ولا الـرزق مقـسوم ولا الخلـق أطـوارُ



ومعنى قوله عليه السلام: «خلق الله المشيئة بنفسها» الحديث[1]: أنّه خلقها لا بمشيئة أخرى، وخلق الأشياء بها على حدّ ما يقال: نويت بلا نية وصلّيت بها، أو أنه خلقها لا بشيء وخلق الأشياء بها.

ومعنى قوله عليه السلام: «علّة ما صنع صنعه»[2]: أنّ الغاية فيما صنع إظهار صنعه وإبداعه واختراعه الظاهرة في كمال اقتداره واختياره، ولا أقل من احتمال ذلك على وجه يسلب الظهور فيما تقدم.

ومعنى قوله: «إن الله خلوّ من خلقه، وخلقه خلو منه» كما في

١ـ الكافي ١: ٢٦٩، ح ٤.
٢ـ جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٣٢٢.

الكافي[1]: أنه حقّ لا خلق فيه، وخلقه خلق لا حقّ فيه، وتقديم النقلي على العقلي مطلقاً، أو غير الفطري منه على القول به إنما يتم على فرض قطعية دلالته كسنده، لا مطلقاً، فالوقوف على جادّة السكوت عما سكت الله عنه والاعتراف بالعجز عنه أولى.

أصل

لما عرفت أن الأمور كلها آيلة إلى أمره، والأشياء بأجمعها راجعة إلى فعله، ظهر لك أنّ القول بربط الحادث بالقديم بالحركة؛ استناداً إلى أنّ الحوادث بأسرها مستندة إليها، وهي دائمة دورية لا تفتقر إلى علة حادثة؛ لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار وبه استندت إلى علة قديمة، وحادثة باعتبار به كانت مستند الحوادث، وأنّ موضوع قضية: كل حادث فله علة حادثة هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له، والحركة ليست كذلك، بل هي حادثة لذاتها، بمعنى أن ماهيتها الحدوث والتجدد، وحيث كان ذاتياً لها استغنت عن العلة الحادثة؛ إذ العقل حاكم بوجوب حدوث العلة للمعلول الذي يتجدد دون غيره مما ذكرنا، إلّا إذا عرض له تجدّد وتغيّر زائدان كالحركة الحادثة بعد أن لم تكن، بخلاف المتّصلة الدائمية.

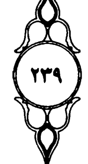
وحدوث العلة التي يفتقر إليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون علة للمتغيّرات، والماهية التي هي التغيّر هي الحركة، ولهذا عرّفها قوم: بأنها هيئة

١ـ الكافي ١: ٢٠٢، ح ٣.

تمنع ثباتها لذاتها[١]، مع أنها أمر نسبي ليس لها في حدّ ذاتها حدوث ولا قدم إلّا باعتبار ما أضيفت إليه، وعدم إمكان تقدّمها؛ لكونها أمراً بالقوّة على وجود حادث موجود بالفعل.

والكلام في العلة الموجبة للشيء وهي لا تكون إلّا معه، وكون علة حركة الفلك وموضوعها الجسم الشخصي، وهو غير قديم، وكون الأمر التجددي البحت ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن القدم أو الطبيعة؛ استناداً إلى أنها هي التي ثباتها عين تجدّدها، والهيولى لأنّها هي التي فعليتها عين القوة.

ففي كلام العلامة الشيرازي: فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدّد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله، ولها هوية اتّصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوّة والاستعداد، وهذه الطبيعة وإن لم تكن ماهيّتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدّد والحدوث[٢]، بعد قوله: فصل في كيفية ربط المتغيّر بالثابت:



لقائل أن يقول: إذا كان وجود كل متجدّد مسبوقاً بوجود آخر كذلك يكون علة تجدّده، فالكلام عائد في تجدّد علّته، وهكذا في تجدّد علة علته، فيؤدّي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور، أو إلى التغيّر في ذات المبدأ الأول تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

لكنا نقول: إن تجدّد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدّده يحتاج إلى مجدّد وإلّا فلا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدّداً، بل إلى جاعل

١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٣: ١٢٨، فصل ٣٣، في ربط الحادث بالقديم.

٢ـ الأسفار الأربعة ٣: ١٣١.

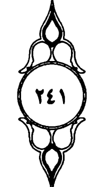
يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركّباً، يتخلّل بين مجعول ومجعول إليه، ولاشكّ في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدّد والسيلان، وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنما الفائض من الجاعل هو ثباته وفعليته، فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدّده وفعليّته فعلية قوّته فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية، كما أنّ لكل شيء نحواً من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه، فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوّة أو بالفعل كان الفائض عليه من الواحد الحقّ وحدة الكثرة بأحد الوجهين، والذي من الموجودات ثباته عين التجدّد هي الطبيعة، والذي فعليته عين القوة هي الهيولى، فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت، وبما هي متجدّدة مرتبطة إليها تجدّد المتجدّدات وحدوث الحادثات، كما أنّ الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة إبداعاً، ومن حيث إنها قوّة وإمكان يستصحّ بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء، فهذان الجوهران بدثورهما وتجدّدهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الأمور الجسمانية، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث، وتنحسم مادّة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه[1].

مع بنائه على عدم الجعل المعلوم بطلانه، وكون تجدّد ما ذكر تجدّد حال وتجدّد الزمان تجدد هوية، وثبوت الحركة بمعنى تجدد الأمر لا الأمر المتجدّد؛ إذ الثاني هو الطبيعة، والأول أمر ناشئ عنها لا نفسها؛ إذ ما عليه بعض المتأخّرين من أنها هي غفلة للجوهر والكيف والكم والأين والوضع.

١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٣: ٦٨ ـ ٦٩، فصل ٢١، في كيفية ربط المتغيّر بالثابت.

مع أنه إن أريد به تجدّد حالة فلا يتم إلّا على القول بوجوب وجودها وهوية ينافي القول بوحدة الوجود، وإرادة كونه تجدّد حالة لكونها أجساماً وجواهر وحركاتها وهيولاتها ناشئة عن طبائعها لا لكونها غير مجعولة الذات وإلّا فنفس هويتها ساكنة ليست كالأعراض مع عدم ظهوره مشكل الفرق، وكون المراد بالثابت العقل والنفس من حيث الذات والحادث الجسم والجسمانيات، وهو مناف لإنكاره العقل، وأنه هو النفس بكمال تدرجها وترقيها اللذين هما نفس الحركة، أو الملازمان لها.

وعلى بطلان كون الأشياء مطلقاً لا تحتاج في بقائها إلى مدد وإن احتاجت إليه في الصدور، أو في غير الحيوانات والنباتات، أو في غير الجوهر الفرد والأعراض كما عليه المرتضى ﷺ، مع أنها من المسائل التي قد أعيت الأفهام عن الوصول إلى إدراكها، لا وجه له، لاسيما بعد ظهور كونه مما يوجب الحدوث في المترابطين، فتأمّل.



أصل

القوّة الفاعلة إن صدر عنها فعل واحد بدون شعور وكانت مع ذلك صورة مقوّمة فهي في الأجسام البسيطة تسمى طبيعة، كالنارية والمائية، وفي المركّبة صورة نوعية لذلك المركّب كطبيعة المبرّد كالأفيون، والمسخّنة كالفرفيون، وإن كانت عرضاً فكالحرارة والبرودة، ومعه وكان الفعل على سنّة واحدة فهي النفس الفلكية، وأفعال مختلفة بدونه فهي القوى النباتية، ومعه فهي القدرة؛ إذ القول بأنها نفس المزاج كما عن بعض الأطبّاء مع أنه عبارة عن كيفية من جنس أوايل الملموسات، أعني الحرارة والبروة

والرطوبة واليبوسة، وهم.

نعم، وقع الخلاف في أنه هل يجب أن تكون مع الفعل أو لا؟

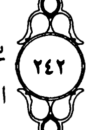
والذي استقواه الشيخ في إلهيات الشفاء: الثاني.

والذي وقفنا عليه من الأخبار يدلّ على الأوّل.

ولعل كل من عرف الأولى بأنها جوهر صوري سارٍ في جميع أجزاء الجسم أراد ما ذكرنا.

وبه يستبين لك بطلان كونها نفس الحركة، وإن كانت روحها كالدهر فإنه غير الزمان، وإن كان روحه.

وبه أيضاً يظهر لك أن المراد بها هنا غير ما يراد من طبيعة الكل التي يشيرون بها إلى ركن العرش الأحمر الذي هو الملك الموكّل بملائكة الحجب المسمّين بالكروبيّين، الذي يستمدّ منه جبرئيل.

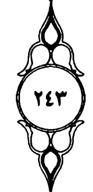


وعلى كل حال فهي على ما قيل ذاتية إن فسّرت بنزول ذي الطبيعة وكسره أي ذات الشيء، وفعلية إن فسّرت بالانبعاث إلى الإضافة على الآثار المفعولات، وهو إن لم يكن على ضرب من التجوّز مناف ما تقدّم في الجملة، فتأمّل.

واعلم أنّ الأقسام لا تنحصر فيما ذكرنا، بل هي باعتبار آخر قد تكون مبدأً للوجود، وقد تكون مبدأً للحركة.

والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومقيده، والطبيعيون يعنون به مبدأ الحركة.

وقد تحصل بالطبع، وقد تحصل بالعادة، وقد تحصل بالصناعة، وقد تحصل بالاتّفاق، لكن ذلك خارج عمّا نحن فيه، فتدبّر.



أصل

الحقّ أنّ الحدوث الزماني ـ بل مطلق الحدوث ـ ليس بكيفية زائدة على وجود الحادث، وإلّا لزم التسلسل أو القدم؛ لأنّ فرض كونها حادثة حدوثها زايد عليها لا ينفك عن الأول، وعدمه يلازم الثاني.

والقول بأنه ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال، وإلّا لكان كل موجود حادثاً.

ولا العدم السابق من حيث هو عدم، وإلّا لكان كلّ عدم حدوثاً، بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم، كيفية زائدة على وجوده، وعدمه حادثة بذاتها موجودة بنفسها، كالوجود فيه مع منع الحصر بتوسط وجوده الحاصل بعد العدم مطلقاً بينهما.

ووجود الفرق بين الوجود والحدوث بأنّ الحدوث إذا كان كيفية زايدة على وجود الحادث وعدمه كان مهية مندرجة تحت مقولة الكيف، لها وجود زايد عليها، فزاد حدوثه أيضاً على مهيّة ووجود أيضاً، فكان غير الماهية، فلا يكون عينها.

وبأنه كما يوجد في الكيف يوجد في ساير المقولات، ومن المعلوم أن حدوث الأول غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما، ولا يمكن أن يكون عرض هو هيئة نسبة أو صفة يعرض لجميع المقولات الحادثة، ولا يتغير معناه في المواضع المختلفة إلّا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية، والوجود وإن كان مختلفاً باختلاف الماهيات لكنه ليس صفة زائدة في الخارج عليها؛ لأنه نفس وجودها على وجه، بل قول أن

ذلك يقتضي أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زايدة عليه عارضة له، والقول بأن مفهومه أمر زايد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة الثابتة للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بنفس هوياتها الشخصية حادثة، وليس حدوثها مستنداً إلى الفاعل، بل وجودها مبني على أنّ الحدوث كالتشخص غير مجعول، وهو محطّ كلام كما مرّ.

أصل

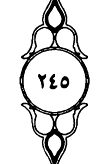
الحقّ أن علة الحاجة بالذات من جهة الإمكان فقط لا هي مع الحدوث، ولا الثاني كذلك؛ لأنه لو كان كذلك لكانت ماهية المبدعات غير معلولة، مع أنها لإمكانها وإلّا ضرورة طرفيها محتاجة إلى المؤثر؛ لاستحالة الترجيح من دون مرجّح، لابتنائه على أنّ الماهيات أعيان متصوّرة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل، وأنها ما لم تتنوّر بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة ولا معدومة، بل هي باقية على احتياجها الذاتي وبطونها الأصلي أزلاً وأبداً الظاهر في قدمها أو تقدّمها على الزمان، مع أنه عند النافي لم يكن قبله سواه تعالى.

والحدوث لا يخص الزماني كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وسبق الإمكان عليه المنافي لكونه علة بالذات الملغي لاعتبار الخصوصية، ولا لأنه عبارة عن مسبوقية وجود الشيء، أو هي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه، وعما لأجله احتاج إلى المؤثر، فيمتنع أن يكون علّة أو جزء أو شرطاً، وإلّا لكان متقدّماً على نفسه بمرّات، وهو محال؛ لمنع الصغرى كما تقدم، بل لما سيأتي في بيان كونه منشأ الحاجة إليها بالعرض.

ولا كون وجود الشيء تعليقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه؛ لابتنائه على أنّ حقايق الوجودات تعليقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصاله عن القيوم الجاعل بأنها هي هي؛ لعدم كونها مما لها هويات انفصالية استقلالية المشير إلى الوحدة الدال على السنخيّة.

لنا على ذلك: أنّ إمكان الماهية سابق على وجودها؛ إذ دعوى سبقه عليها سبق الفعل على القوة والصورة على المادة ممنوعة في المقيس والمقيس عليه.

كيف لا ! وهو في الثاني مذهب الجل إن لم يدّع الكلّ.



ودعوى أنه ما لم يكن وجود لم تتحقق ماهية أصلاً، والوجود عن التشخص؛ إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان فرع الماهية؛ لكونه صفتها، غير صحيحة في نفسها، مناقضة من قايلها؛ لما تقدمها إن لم يكن المقصود به هو حال الماهية عند تجريدها عن الوجود، كما هو الظاهر، بل المصرّح به في أثناء كلامه، وإلّا فمنشأ المناقضة وجه آخر يعرف بالتأمل.

ويشهد لما ذكرنا في الجملة قولهم: أمكن فاحتاج فوجد؛ إذ حمله على قصد حالها عند التجريد مع كونه لا دليل عليه غير محتاج إليه.

والحاصل أن ماهية الأثر الذي هو المحدث لما اتصفت بالعدم تارة وبالوجود أخرى، ولم تكن مقتضية لشيء منهما؛ لأنّ ما بالذات يدوم بدوامها، بل كانت هي من حيث هي قابلة لهما فتكون ممكنة، فلابد في اتصافها بأحدهما من ترجيح، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح، وهو محال.

فعلم أنّ المرجّح من حيث الإمكان، لا الإمكان، لبطلان الأولوية، وأنه لا شك في احتياج المحدث إلى سبب؛ وذلك لإمكانه أو لحدوثه، أو

للأول بشرط الثاني، أو كون الوجود تعليقياً؛ لأن فرض ارتفاعها يوجب كونه واجباً قديماً، فإذا بطل الكل ما عدا الأول فقد ثبت الأول، فتأمل.

أصل

قيل: إنّ منشأ كون الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض ناشئ عن كون كل حادث مسبوقاً بإمكان الوجود الذي هو صفة وجودية لا مجرّد أمر اعتبار عقلي فقط؛ لتفاوته شدة وضعفاً وقرباً وبُعداً، المرتّب على جوهريته بحيث يقوم بنفسه عدم اتصاف شيء به، وكون اتصاف بعض الأشياء به حينئذ ليس بأولى من غيره اللازم له؛ نظراً إلى الوصف وفساد لوازم الجوهرية وجود المحل، فيكون صورة في مادّة، أو عرضاً في موضوع، وعلى أيهما يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده، لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به أمراً لا تعلّق له بالحادث، فإنه ليس كونه إمكاناً لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكاناً لغيره، فحامل قوة الحادث وإمكانه لابد وأن يكون هو بعينه حامل وجوده، أو جزء منه، أو حامل ما معه وإن كان في ذاته أمراً وجودياً، لكنه من حيث إنه عدم للحادث وقوة فعلية لا يجامع وجوده وفعليته، ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء، فكان العلل عنده العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة.



والتحقيق: أنه علة بالعرض، وإلّا لم يبطل عند حصول المعلول.

نعم، المادة الحاملة من الأسباب الذاتية.

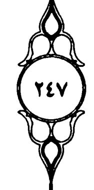
وأيضاً تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني، فهو راجع إلى

تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فهو تقدم بالعرض.

ولعلّ مبنى قولهم بأن العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان أن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة والزمان، وهما من الأمور الضعيفة الوجود الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود آخر منها.

فعلى هذا يصح أن العدم سببٌ ذاتي لوجود الحادث بوجه، وهو متجه في الجملة، فتدبّر.

أصل



العالم المتغير وبالجملة عالم الجسم والجسمانيات حادث زماني، لا بمعنى أنه حاصل بعد أن لم يكن في زمان بعدية لا تجامع القبلية، فيقابله القديم كذلك، وهو الذي لا أول لزمان وجوده الخارج عن أولهما الزمان باعتبار توقّف صحة كونه كذلك على استمرار زمان قارنه عدم حتى يكون موجوداً عند فرضه معدوماً، ومنه قيل: من قال بحدوثه فقد قال بقدمه.

وعن ثانيهما لكونه لازماً له آخر ولا بمعنى ما مضى من زمان وجود كذا أقل مما مضى من وجود كذا، فيقابله القديم بعكس ما ذكر؛ لكون ذا في الكل أمراً عرفياً، لا يبتني ما نحن بصدده عليه، بمعنى أنه حصل فيه على النحو المذكور آنفاً، بمعنى أن أعلاه لمحدد الجهات وأوسطه للسماوات وأسفله للجمادات والنباتات بدون سبقه عليه؛ إذ الظرف من حيث إنه ظرف لا يكون بدون المظروف لا ذاتي بمعنى أنه لا يكون وجود مستنداً إلى ذاته بذاته، بل إلى غيره، سواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان

معيّن، أو كان مستمرّاً في كل الزمان، أو مرتفعاً عن أفق الزمان والحركة، فيقابله القديم كذلك بعكسه؛ إذ دعوى أنّ الجسم العنصري المعروف والفلكي الذي هو عبارة عن أجسام الأفلاك التسعة وما فيها في الزمان وأسفل البرزخي الذي هو المقداري المنقسم بالأبعاد الثلاثة بلا مادة المثالي الظلّي الشجي المسمّى بالتعليمي وبهورقليا المكنّى به عن ملك آخر، وبجابلقا وجابرسا كذلك، وأعلاه في الدهر والمجرّد عن المادّة المفارق بذاته المقارن بفعله، كالنفس في وسط الدهر لا تنافي ما ذكرنا؛ لعدم إرادتنا ما قبل الأخير من الجسم هنا، وكون الأخير على فرض إرادة الكلية منه كما يعطيه الوصف من عالم الثوابت، وإلّا فللمنع وجه؛ بناء على أنّ الزمان هو السرمد باعتبار نسبته إلى الذوات الدائمية الوجود المقدسة عن التغيير والدهر باعتبار نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه، وباعتبار نسبته إلى المتغيّرات المقارنة إياه اختصّ بالاسم المذكور وغيره سرمدي ودهري يعرف وجههما مما مرّ.

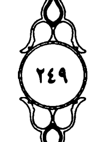
ولعلّ هذا مع التفاوت بين الحدوثين هو مراد من قال: بأنّ العالم كله حادث زماني؛ إذ كل ما فيه مسبوق بعدم زماني متجدّد، بمعنى لا هوية من الهويّات، ولا شخص من الأشخاص، فلكاً كان أو عنصراً، بسيطاً كان أو مركباً، جوهراً كان أو عرضاً، إلّا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقاً زمانياً. وبالجملة: كل جسم وجسماني متعلّق الوجود بالمادّة بوجه من الوجوه، فهو متجدّد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية[١].

كما يشعر به هنا وجه التعميم وظهور الاختصار، بناء على أنّ المراد

١ـ العرشية ٢٣٠، قاعدة مشرقية في حدوث العالم.

بالتجرّد هو التجرّد عن المادّة والصورة، كما عليه الأكثر، ومنهم العلامة المجلسي ﷺ ، لا عن المادة العنصرية والمدّة الزمانية، كما هو الحقّ؛ إذ النفس لا تدخل في إطلاق الجسم فيما ذكر على ما ذكر، وتعلّقاتها زمانية، وفي غيره قوله: وكذا المفارقات عن المادّة بالكلية ليس لوجودها زمان؛ لكونها أعلى من الزمان[1] .

وقوله: وأما الأمر المستمرّ الدائم منها فهو أصلها وسنخها المتوسّط أبداً بين حدودها وأجزائها التي هي جزئياتها بوجه، والآن السيّال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسّط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتّصل منها، فهاهنا أمر عقلي، هو جوهر فعّال واحد ذو شؤون غير متناهية كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [2]، فذلك لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً؛ لما علمت مراراً أنّ كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إما نفس أو عقل أو ذات الباري، لا سبيل إلى الأول؛ لأن النفس بما هي متعلّقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدّلة[3] .



وقوله في معرض الردّ على من يدّعي أنّ للزمان بداية؛ استناداً إلى أنّ العالم لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث: بأنّهم إن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على أنّ في الموجودات

١ـ الأسفار الأربعة ٣: ٢٤٤ ، فصل ١ ، في بيان حقيقة القدم والحدوث.

٢ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩ .

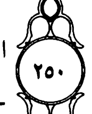
٣ـ الأسفار الأربعة ٣: ١٢٤ ، فصل ٣٢ ، في أنه لا يتقدّم على ذات الزمان والحركة شيء إلاّ الباري عزّ مجده.

الممكنة أموراً لا تتغيّر أصلاً[1].

وقوله: وإن عنوا به أنّ العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به؛ لأن العالم جملة ما سوى الله تعالى عندهم، والزمان من جملة العالم، فكيف يتقدّم الزمان على العالم؟![2]

وقوله: وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الأجسام وطبايعها ونفوسها وأعراضها بالعدم الزماني السابق عليها[3]، فتدبّر، فإنّ ذلك ربما يشعر بأنّ المراد من الحدوث الزماني هو كون الحادث مسبوقاً بعدم زماني على حدّ دلالة ما سلف.

وقوله: وسننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء دالة على تجدّد الأجسام ودثورها وزوالها، ولنا رسالة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثاً زمانياً[4]، بعدها يقتضي بحسب المقام الموافقة لما ذكرنا.



وقوله: وليس كما ظنّ المشهور أنّ هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان والحركة وإلّا لم يكن زمانياً، وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخّص بالزمان، وفاعل الشيء عن متشخّص به[5]، وغير ذلك ممّا لا يحصيه قلم البيان.

ومنه استشهاده بردّ بعض العرفاء القول بقدم العالم زماناً: بأنه إن أريد

١ـ الأسفار الأربعة ٣: ١٥٢، فصل ٣٥، في احتجاج من يضع للزمان بداية.

٢ـ المصدر نفسه.

٣ـ المصدر نفسه.

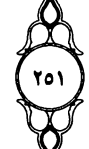
٤ـ أنظر: المصدر نفسه.

٥ـ المصدر نفسه.

من العالم ما سوى الله فكثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقّف الوجود على الزمان[١] .

وبالجملة: فالظاهر أنّ مراده من العالم هو ما ذكرنا، وأنّ حدوثه زماني، بمعنى أنه مسبوق بعدم زماني، وهو على ما اخترنا إنما يتم في غير محدّد الجهات على وجه يظهر لك بالتأمل، وأن سبق العدم على الوجود بالمعنى المعروف، وأما سبق الوجود عليه فهو إما بالنظر إلى حالية الابتداء والانتهاء أو بالنظر إلى ما يعرف حاله من تقدم القوة على الفعل وبالعكس، أو إلى غيره مما سيأتي في طيّ الكلام.

فإيراد بعض المتأخّرين عليه في محلّ الفرق: بأنّ الظرف لا يكون بدون المظروف، وبأنه مدة والمدة لا تكون مدة لنفسها، أو لا لشيء متوجّه في الجملة، وإن كان الدليل معه كما يظهر لك مما أسلفنا.



والإشكال الآخر فيه نفاه جمع، وأثبته آخرون، وهم ما بين مثبت له وجوداً لا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه، بل على أنه أمر متوهّم وجاعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه، بل على أنه نسبة على جهة وواضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم بذاته للجسمانيات، ويعتبر كونه جوهراً جسمانياً نفس الفلك الأقصى، وعاد له عرضاً نفس الحركة مطلقاً، أو حركة الفلك دون ساير الحركات، ومدع أنه دورة الفلك مرّة واحدة، وذاهب إلى أنه مقدار الوجود.

والأشاعرة اختاروا ثالثها.

وبعض من ذهب إلى الرابع تخيّل أن له وجوداً مفارقاً على أنه واجب

١ـ أنظر: المصدر نفسه.

الوجود بذاته، وإليه مال جمع من الفلاسفة.

وأما إيراده عليه بالجسم البرزخي والنفس على نحو ما تقدم وبخروج طبيعة الكل وما تناسل منها، وجوهر الهبا وهو الحصص النوعية والوجود المطلق، وما صدر منه من نور الأنوار والعقل الكلي، وما تناسل منه والروح الكلي والطبايع الأربع: الحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة، فلا تكون من الحادث الزماني.

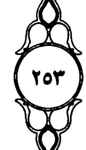
وبأن تجويز سبق المجرّدات كالعقل والروح الكليّين وعالم الأمر على الزمان؛ لكونها عنده غير مكونة؛ إذ هي ليست ما سوى الله، وأن سبق الوجود على العدم مبني على القول بوحدة الوجود.

وأنّ قوله: «وبالجملة كلّ جسم جسماني»[١]، فيه إشارة إلى أنّ المجرّدات لا مادّة لها كالعقل والروح من أمر الله الكلّيين، غير متوجّه في غير الأخير وما قبله على إشكال؛ لما تقدّم، لا سيما التجويز المذكور، فإنّ الخصوصية فيه معدومة إن كان الإيراد به عليه؛ نظراً إلى أنه ممّن يقول بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

نعم، الإيراد عليه بعدم الجمع بين قوله: بأنه لم يتقدّم على الزمان غير الباري، كما صرّح به في عدّة مقامات، منها: قوله: فصل في أنه لا يتقدّم على ذات الزمان والحركة شيء إلّا الباري عزّ مجده، وبين ما أسلفناه عنه، مشكل.

وعلى كلّ حال فلا ينبغي الإشكال على إطلاقه بمثل الزمان والحركة؛ لما مرّت الإشارة إليه، فتدبّر.

١ـ العرشية: ٢٣٠، قاعدة مشرقية في حدوث العالم.



أصل

ذهبت الفلاسفة إلى أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، فلا يصدر عن الباري بلا واسطة ـ لوحدته الحقة من جميع الجهات والاعتبارات المبرهن عليها بالدليل العقلي المعتضد بالآيات والأخبار ـ أكثر من واحد، وإلّا لزم التركيب أو التسلسل.

والحاصل أنه لو صدر عنه أكثر منه لكان لكل مصدرية تغاير أخرى؛ لتصور أحدهما عند الغفلة فقط، فإن دخلت في ذاته بعد كونها ثبوتية لأنها نقايض إلّا المصدرية العدمي كلاً أو بعضاً، لزم الأول، وإن خرجت كذلك لزم الثاني؛ لأن الخارج معلول أيضاً، فننقل الكلام إليه، وليس هو حينئذ إلّا العقل الأول على جهة الحصر الحقيقي أو الإضافي، كما يدعيه الذاهب إلى أن أوّل صادر عنه لا بعنوان العلية والمعلولية؛ لاقتضائها المباينة، وهي مفقودة، هو الوجود المطلق المنبسط، حيث قال: وقول الحكماء: إنّ أوّل الصوادر هو العقل الأول؛ بناء على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، كلام جملي بالقياس إلى ساير الصوادر المتباينة الذوات والوجودات وإلّا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق وماهية خاصة وجهة نقص وإمكان حكمنا بأن أوّل ما نشأ هو الوجود المطلق المنبسط لا الأمر الأعلى[1]، وهو العقل الفعّال والروح وهو ملك مقرّب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب، كما دلّ على ذلك: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ

١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٢ : ٣٣١، فصل ٢٩، في أول ما ينشأ من الوجود الحق.

﴿هُوَ﴾ [1].

ونسبته إلى الله لكونه أمره نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الآمر، والكلام إلى المتكلّم، من حيث هو متكلّم، كما يعطيه قول من قال: فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال، أما الباري بذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعّال والروح وهو ملك مقرّب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب أو العقل الفعال المرسوم بأنه عقل العناصر أو المؤثر في عدم الكون والفساد وصورة الجنسية والنوعية ثم المركّبات المعدنية والنباتية والحيوانية أو الوجود المذكور استناداً إلى أنه بعد حصر الممكن الموجود في جوهر وعرض باعتبار افتقاره إلى محلّ مقوّم له وعدمه.

وأن الأول إن كان محلاً فهو المادة، أو حالاً فهو الصورة، أو مركباً منهما فهو الجسم، أو خلياً من الكلّ فهو المجرّد، وهو النفس إن افتقر في كمالاته إلى البدن، وإلّا فالعقل لا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه عرضاً؛ لافتقاره إلى المحلّ المستدعي سبقه عليه الموجب كونه أولاً تقدّمه عليه، ولا مادة وإلّا لكانت صالحة للتأثير، مع أنها قابلة.

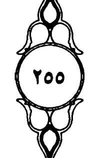
والفاعل لا يكون قابلاً ولا صورة؛ لافتقارها في فاعليتها إلى المادة، فلا تكون سابقة عليها، ولا جسماً؛ لتركّبه فيكون الصادر أكثر من واحد، ولا نفساً؛ لأنها متوقفة في فاعليتها على الآلة، والتوقف يستدعي سبقها.

ومقتضى ما ذكر أن الأمر في العقل أيضاً كذلك، إلّا أنه حيث أمكن فرض الكثرة فيه جاز صدور الأمور المتكثرة عنه فإنه وإن كان واحداً في

١ـ سورة المدثر، الآية ٣١.

ذاته إلّا أنه قد عرض له أمور باعتبار آخر، فبالنسبة إلى اعتباره ماهية عند وجوده له ماهية ووجود صادر عن المبدأ ومن حيث نسبة وجوده إلى ذاته عرض له الإمكان، وإلى مبدئه عرض له الوجوب الغيري، فهذه أربعة إن أضيف إليها تعقّله المبدأ وذاته تكون ستّة، ثلاثة منها بالنسبة إلى ذاته: الهوية والإمكان والتعقل لها، وثلاثة بالنسبة إلى المبدأ: الوجود والوجوب وتعقله، فلما كثرت الاعتبارات تكثرت الموجودات.

فباعتبار وجوده يصير مبدأً لعقل آخر، وباعتبار تعقله للمبدأ أو وجوبه يصير علة لنفس، وباعتبار أن له هوية وإمكاناً وتعقلاً لذاته يصير مبدأ لفلك، ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفس أخرى وهكذا إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعّال، كما تقدم.



وكأنه مراد من قال منهم: والعقل فيه كثرة الوجود والماهية والإمكان، وتعقّل ذاته ولذلك صدر عنه عقل آخر ونفس وفلك مركّب من الهيولى والصورة(١).

والظاهر أن المراد من الأولى ـ ولو بمقتضى المقابلة ـ المادة المعروفة مطلقاً، أو المقابلة للصور غير المعينة؛ إذ ما يقبل الصور المعينة من الأشياء لا يسمى بالهيولى، بل بالمادة لا القوة والاستعداد إن لم يرجع إلى ما ذكر، ولا الوجود الذي هو الطينة التي خلق منها كل شيء المسمى ركناً، باعتبار كونه جزء المركب، وعنصراً باعتبار ابتداء التركيب منه، واستقصاء باعتبار انتهاء التحلل إليه، وهيولى ومادة بالاعتبارين المذكورين، وأصلاً باعتبار كون المركب مأخوذاً منه، وموضوعاً باعتبار كونه محلاً للصورة المعينة بالفعل.

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ٨١.

أصل

اعلم أنّ الجواب عما ذكر على ما ذهبنا إليه من أنّ العلة في الكل هو الفعل واضح.

وأما على غيره فالجواب:

أولاً: بالنقض؛ بصدور الواحد فإنه أثر ثبوتي يلزم من دخوله التركيب، ومن خروجه التسلسل.

وثانياً: بمنع التسلسل على تقدير الخروج؛ فإن المصدرية من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجاً؛ لأنها من قبيل الإضافات التي لا وجود لها كذلك، وإلّا لزم التسلسل.

وثالثاً: بمنع الصدور منه؛ لاستلزامه التغير في ذاته تعالى، فتأمل.

ورابعاً: بأنه يلزم على مدّعاهم أن أيّ موجودين فرضا في العالم أن يكون أحدهما علة للآخر بواسطة أو بغيرها؛ لعدم صدورهما معاً عن علة واحدة، بل أحدهما، والآخر إما أن يكون صادراً عن المعلول أو عن العلة المفروضة بشرطه؛ لاستحالة صدوره عنها باستقلالها، وإلّا لصدر عن الواحد أكثر منه، وهو باطل.

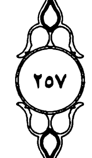
وعلى التقديرين يلزم أن يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر إما علة أو جزءها أو شرطها، فيلزم حينئذ من عدم أحدهما عدم الآخر؛ ضرورة أنه يلزم من عدم العلة أو جزئها أو شرطها عدم المعلول، وبالعكس إن لم يدع أن الكل صادر عن علة واحدة مع تعدد الاعتبار على حدّ ما في العقل الأول، فلا يتم ما ذكر إلّا بإبطال صلاحيته للتأثير.

وخامساً: بأنّ التكثرات المفروضة في العقل الأول إما أن تكون أموراً وجودية في الخارج، أو عدمية، وعلى الأول فإما أن تكون صادرة عن الواجب الواحد حقاً، أو غيره، والأول خلاف قولهم: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، والثاني يلزم منه تعدد الواجب، وعلى الثاني لم يكن تاثيرها في الموجودات الخارجية معقولاً، وهو المطلوب.

وعلى كلّ حال فالجواب عن باقي الأقوال يظهر مما مرّ، فافهم.

أصل

المحكي عن السيد المرتضى ﵀ والشيخ الطوسي ﵀ : نفي القدرة عن القادر، واستغربه منهما بعض المحقّقين، وهو كذلك إن لم يكن مرادهما نفيها بالمعنى الذي تزعمه الأشاعرة فيها من أنها غير ذاته، قايمة بها، ثابتة معها؛ لعدم الخصوصية، إذ هم ممن يقول بقدم الصفات الثمانية، وهي الحياة والعلم والسمع والبصر والقدرة والإرادة والكراهة، كما في شرح المحصّل للرازي، بل زاد جمع منهم: اليدين والوجه من غير تجسم؛ لاحتمال الإشارة بنفيها إلى نفي الكل؛ لاتحاد المدرك في الجميع، أو نفي كونها من صفات الفعل على معنى أنها لا تكون كذلك، فيكون النفي بعنوان السلب الكلي، أو على أنها ليس مما لا تكون إلّا كذلك فيكون سلباً جزئياً فيه إشارة إلى أنها قسمان: ذاتية وفعلية غير مسبوقة بالعجز؛ لما سيأتي بيانه إن شاء الله.



أو نفيها بالمعنى الذي تزعمه المعتزلة فيها من نفي مفهومها رأساً وإثبات أثرها، وجعل الذات نائبة منابها كغيرها من الصفات كما سيأتي

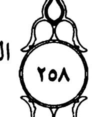
ذكره إن شاء الله.

كيف لا ! وكتبهم مشحونة بثبوتها له، وأنها عينه، فصح أنه فاعل بالقدرة والاختيار عندهما أيضاً.

وإن أشكل الأمر على قولهما كالكل، بأن القدرة إذا كانت عين ذاته كيف صحّ أن يقال: إنه فاعل بها؟

والحاصل أنه على تقدير ثبوت النقل عنهما فلا محيص للجواب عن ذلك إلّا بأحد المذكورات؛ إذ نسبته إليهما بما هو ظاهر فيه قول بعدم إسلامهما.

كيف، وقد حكم بعض الأصحاب بكفر من يذهب إلى ما هو في النظر صحيح أقل من ذلك بمراتب؟!



ومنه القول بكونه إلهاً لغير الجوهر الفرد والعرض.

ومن هنا يعلم أن كون ذلك منهما مبنياً على قولهما بوحدة المشيئة مما لا وجه له، فتدبر.

أصل

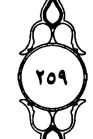
لما ثبت أنه تعالى فاعل للداعي ثبت أنه عالم؛ إذ ليس الأول إلّا الشعور بمصلحة الإيجاد أو الترك، وإذا ثبت الثاني لثبوت الأول وجب كونه بكل شيء كالقدرة على كل ممكن؛ إذ تعلقهما ببعض دون آخر تخصيص من غير مخصّص.

وبالجملة: فلما كان علمه عبارة عن ظهور الأشياء له وانكشافها بحيث لا يعزب عنه منها شيء فثبوت الداعي بالمعنى المذكور يستلزم ثبوته، ولما

كان المقتضي لكونه عالماً وقادراً هو ذاته المتساوية النسبة إلى كل شيء لتجرّدها؛ لاستحالة افتقاره إلى أمر مغاير لها، وإلّا لزم إمكانه كان ثبوتهما بالشيء عين ثبوتهما بالكل، وإلّا لزم التخصيص بغير مخصص.

ولما كان العلم يتعلّق بالواجب والممكن والممتنع على مراتبها دون القدرة لاختصاصها بالوسط؛ لكون أثرها منحصراً في إيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، والكل غير متصور فيما اكتنفاه، كان متعلق العلم أعم، والتساوي كما عن بعض توهم.

والحاصل أن ثبوت الاختيار له والأفعال المحكمة المتقنة عنه كتشريح العالم الفلكي والعنصري مستلزم لثبوت كونه عالماً بالضرورة.



والكلام في ذلك يتوقف على بيان أمرين:

أحدهما: أن صفاته هل هي عين ذاته، بمعنى أنها هو عزوجل استناداً إلى أنّ زيادتها مستلزمة لأحد أمرين: إما تعدد القدماء، أو كونه محلاً للحوادث، أو أنها عينها من دون رجوع في ذلك إلى شيء؛ استناداً إلى قوله: «كمال توحيده نفي الصفات عنه»[1]، ممّا هو معارض بمثله إن لم يدع أنّ المراد منه نفي زيادتها على الذات، أو أنّ مآل معانيها مفاهيمها إلى نفي أضدادها، فمعنى عالم أنه ليس بجاهل؛ استناداً إلى أنها لو لم ترجع إلى ذلك للزم تعدّد القدماء لو كان لها مفاهيم متغايرة قديمة، والخلو منها قبل كونها لو كانت حادثة.

وعلى أيّهما يكون محتاجاً إلى الغير وعدم كونها صفات لو لم تكن لها مفاهيم بالوصف المذكور، أو أنها صفات موجودة قديمة قائمة بذاته،

١ـ الكافي ١ : ٣٤٢، ح ٦.

كما عليه قاطبة الأشاعرة؛ استناداً إلى قيام الاتّفاق على نفي قديم سوى ذاته وصفاته على وجه فاقد التمانع؛ لأنّها معاينة، ومبادي المحمولات عليه فهي غير منتقلة بنفسها، بل مستندة إليه، فتعدّدها وقدمها غير قادح؛ إذ أدلّة التمانع إنما تدلّ على نفي إلهين قادرين مستقلّين، أو أن منها ما يطلق عليه تعالى باعتبار الإضافة إلى الغير كالقادر والعالم والخالق والباري والكريم.

ومنها ما يطلق عليه باعتبار سلب الغير عنه كالواحد والفرد والغني والقديم.

ومنها ما يطلق باعتبارهما معاً كالحي والعزيز والواسع والرحيم.

أو أنها لا مفهوم لها ثابت أصلاً، وإنما الثابت آثارها مع جعل الذات نائبة في إحداث الآثار منابها كما عليه جمع من المعتزلة، أقوال، ذهب إلى كلّ فريق.

الثاني: أنّ علمه هل هو منها أو لا؟

فعن معلم الفلاسفة، والمشائين، وتبعهم أبو نصر وأبو علي وغيرهما: أنه بالممكنات صور مرتسمة في ذاته.

وعن الرواقين، وتبعهم الشيخ المقتول شهاب الدين، والعلامة الطوسي، وقاطبة المتأخّرين: أنه بالممكنات عين ذواتها الخارجية؛ لأنّه قديم، والممكن حادث.

وعن المعتزلة لقولهم ثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها: أنه ثبوتها في الأزل على حد يقرب مما يذهب إليه المتصوّفون من ثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً.

وعن الأشاعرة: أنه قديم، ولم يتعلق بممكن إلّا وقت حدوثه.

وعن أفلاطون: أنه ذوات قائمة بأنفسها وصور مفارقة عنه تعالى وعن المواد.

وعن فرفوريس: أنه تعالى متّحد مع الصور المعقولة.

وعن جماعة: بأنّ ذاته علم إجمالي بجميع الممكنات مقدم عليها، وعلم تفصيلي مقارن لها.

وعن أخرى: بأنها تفصيلي بالمعلول الأول، وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الأول تفصيلي بالثاني وإجمالي بما سواه، وهكذا.

وعن بعض العامة ناسباً له إلى هشام بن الحكم: أنه لا يعلم الأمور المستقبلة، كما أنه لا يدركها.



وعن بعض آخر منهم: أنه لا يعلم الأمور الحاضرة، كما أنه لا يقدر عليها.

وعن معمّر بن عماد الأشعري: أنه لا يعلم نفسه، ونسب ما قبله أيضاً إليه.

وعن جهم بن صفوان: أنه لم يزل عالماً بشيء أصلاً، وإنما أحدث لنفسه علماً علم به الأشياء.

وعن الجوني الأشعري: أنه إنما يعلم الأشياء إجمالاً.

وعن أبي البركات: أنه يعلم المعلومات المفصّلة ما لم يفض القول به إلى المحال.

وعن جماعة: أنّ علمه بالأشياء ليس إلّا نحو وجودها.

وعن أرسطو وابن سينا ومن تبعهما: أنه لا يعلم الجزئيات الشخصية.

وعن جمع من قدماء الفلاسفة: أنه لا يعلم شيئاً أصلاً، وإنما وجد العالم عنه بخصوصية ذاته من غير أن يعلمه.

وعن بعض المتأخّرين: أنّ علمه ذاتي لا يجوز الكلام فيه؛ لأنه ذاته وإن وقع فيه، فإنما وقع فيه بنحو التنزيه كما وقع في ذاته كذلك؛ إذ لا فرق بينهما إلّا في الاسم وحادث مساوق للمعلوم نسبة إلى الذاتي كنسبة النور من المنير، والصورة في المرآة من المقابل[1].

وبالجملة: العلم به حضوره بما هو به هو وليس هو إلّا حضوره بما هو به هو، والكل محلّ كلام.

أما الأول؛ فلأنه مبني على قياس صفات الخالق على المخلوق.

وأما الثاني؛ فإن أرادوا بالصور: المثل الأفلاطونية، بمعنى أنها قايمة بذواتها منفصلة عنه وعن المعلومات، فلأنّ إرادة القديم منه تمنع الخروج والتصوير، والحادث على فرض صحته غير ظاهرة ممن يذهب إلى ذلك إن لم يكن الظاهر عدمها.

وأما الثالث؛ فلأنه مبني على القول بثبوت الأشياء المعدومة في الإمكان أزلاً، وهو باطل بالضرورة.

وأما الرابع؛ فلأنه مبني على تعدد القدماء مع كونه قولاً بارتباط القديم بالحادث، وقد أسلفنا الكلام فيه.

وأما الخامس على ظاهره؛ فلأنه قول بتعدّد القدماء، وعلى تقدير إرادة القدم الإمكاني من القدم فله وجه صحة عند من يدّعي ثبوت العلم الحادث.

١ـ أنظر: العرشية: ٢٢٤، قاعدة في علمه تعالى.

وأما السادس؛ فلأنه مبني على القول باتحاد العاقل والمعقول، وهو محلّ كلام، وسيأتي بيان المختار فيه إن شاء الله تعالى، ومنقوض بالمعلومات المادية الزمانية؛ إذ فرض عدم العلم بها جهل، والعلم بها قول باتحادها بذاته.

وأما السابع؛ فلأنه يقتضي عدم ثبوت العلم التفصيلي لذاته بالأشياء كذلك.

وأما الثامن؛ فلما ذكر فيما قبله، وللزومه كون معلولاته علماً ذاتياً له.

وأما التاسع؛ فلما سيأتي من أن ثبوت العلم له ضروري، وكون النسبة كاذبة.



وأما العاشر؛ فلبطلان قياس العلم على القدرة.

وأما الحادي عشر؛ فلأن من لا يحيط به شيء يجوز أن يحيط بكلّ شيء.

وأما الثاني عشر؛ فلأنه مستلزم لسبق الجهل الحال عليه.

وأما الثالث عشر والرابع عشر؛ فلما تقدم.

وأما الخامس عشر؛ فلإبطاله القدرة والحكمة، واستلزامه نسبة الجهل إليه تعالى في مرتبة ذاته؛ لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهّم أنه علمه.

وأما السادس عشر؛ فلأنه مناف لكلّ ما دلّ على ثبوت كونه حكيماً قادراً، ولأنّ الاستدلال عليه بلزوم كونه محلاًّ للحوادث على تقديره استناداً إلى أنّ العلم هو حصول صورة متساوية للمعلوم في العالم، فلو فرض علمه بما ذكر على وجه لم يتغير، فإن بقيت الصورة على ما كانت كان جاهلاً

وإلّا كانت ذاته محلاً للصور المتغيرة بحسب تغير الجزئيات، مناقض لقوله: إنّ ذاته تعالى علمه بجميع الممكنات، وأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وأنه يعلم ذاته.

فهم حينئذ بين أمور:

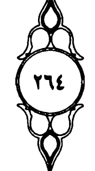
أحدها: أن يثبتوا للجزئيات الزمانية علة لا تنتهي في السلسلة إلى العلة الأولى.

ثانيها: أن لا يجعلوا العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول.

ثالثها: أن يعترفوا بالعجز عن إثبات عالميته تعالى.

رابعها: أن لا يجعلوا العلم كما ذكر.

خامسها: أن يجوّزوا كونه محلاً للحوادث.



مردود بأنه إنما يلزم على تقدير كون علمه زايداً على ذاته.

وأما إذا كان عين ذاته والتغاير اعتباري فلا؛ لأنا نعلم ضرورة أن من علم متغيراً لا يلزم من تغيره تغير ذاته.

وبالجملة: فنسبة تغيرات المتغير إليه نسبة واحدة لا تقدّم ولا تأخر لها بالنسبة إليه، وإنما التقدّم والتأخّر متحقّق بينها، فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبة لا تغير في علمه.

وأما السابع عشر؛ فلأنّه خلاف الضرورة.

وأما الثامن عشر؛ فلأنه لا يخرج عن السنخية أو الظلّية بعد التأمل التام، وكون العلم نفس المعلوم بلا أمر آخر، مما لا معنى له.

والحق أن علمه تعالى عين ذاته، ويلزمه مطلق الإضافة إلى المعلوم، فإذا تغيّر تغيرت الإضافة الخاصة التي بينه وبينها، ولا يلزم من تغيرها تغير

الذات؛ لعدم كونها بخصوصيتها ذاتية، أو لازمة.

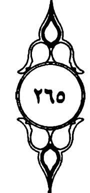
وبذلك يرتفع جميع الإشكالات الواردة على ذلك التي منها منافاة ذلك لتعلّقه بشيء؛ لأنه يرجع إلى تعلق الذات به.

وبما ذكرنا يظهر لك ما فيما عن العلاّمة وغيره.

ووجه الاقتصار به على بعض الأقوال السالفة مما حاصله: أنه عالم؛ لأنه فعل الأفعال المحكمة المتقنة، وكل من فعل ذلك فهو عالم بالضرورة، ولأنه مختار، وكل مختار عالم.

وأما الصغرى، فقد مرّ بيانها.

وأما الكبرى؛ فلأن فعل المختار تابع لقصده، ويستحيل قصد شيء من دون العلم به.



وعلى كل حال فالمقام عندي في غاية الإشكال، والله العالم بحقيقة الحال.

أصل

لمّا بطل التفصيل المذكور صحّ كون علمه مما يتعلّق بكل معلوم؛ لتساوي نسبة جميع المعلومات إليه؛ لأنه حيّ، وكلّ حيّ يصح أن يعلم كل معلوم، فيجب له ذلك؛ لأن الصفة ذاتية، فمتى صحت وجبت، وإلّا افتقر اتّصاف الذات بها إلى الغير، كالقدرة على غير ما يراه الحكماء: من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، والثنوية: من أنه لا يقدر على الشر، والنظام: من أنه لا يقدر على القبيح، والبلخي: من أنه لا يقدر على مثل مقدورنا، والجبائيان: من أنه لا يقدر على عين مقدورنا؛ استناداً في الثاني إلى انتفاء

المانع بالنسبة إلى الذات والمقدور.

أما في الأول فلأنّ المقتضي لكونه قادراً هو ذاته، ونسبتها إلى الجميع لتجرّدها متساوية، فيكون مقتضاها أيضاً كذلك.

وأما في الثاني؛ فلأنّ المقتضي لكون الشيء مقدوراً هو إمكانه المشترك بين الكل، فتكون صحته المقدورية في الممكنات أيضاً كذلك، ولا يلزم من تعلّقها على العموم الوقوع؛ خلافاً للأشاعرة.

وفي الأول مع ما ذكر إلى أنه بقي شيء لم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن هو حقيقة العلم، بل كان علماً بوجه، وجهلاً بآخر، وحقيقة الشيء بما هي حقيقة غير ممتزجة بغيره، وإلّا لم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل.

والإيراد على ذلك بأنه حكم على ما لا يعرف حاله.

كيف لا ! وهو نفس الذات المحجوبة عن كل ما سواها، وأن مقتضى القياس التخميني التكثر؛ لأن ما كان متعلّقه متكثّراً مختلفاً يجب أن يكون في نفسه كذلك، وإلّا لكان مغايراً للمعلوم، غير مطابق له، وحينئذ فيكون جهلاً، وأنّ المعلوم ليس حقيقة واحدة، والعلم الإجمالي متعلق بالمعلوم الإجمالي، فبقيت المعلومات التفصيلية عارية عنه، غير متوجه؛ لما تقدم، وللنقض بوحدة الصنع والمصنوع، والحكم عليه بنفي التركيب والجسم وغيرهما مما الأمر فيه على فرض صحة ما ذكر كذلك.

والحاصل أن علمه في الأزل بجميع الأشياء في الحدوث على مراتبها حقيقة واحدة، ومع وحدته علم بكلّ شيء ﴿لا يُغادِرُ صَغيرَةً وَلا كَبيرَةً إلاّ أحْصاها﴾(١).

١ـ سورة الكهف، الآية ٤٩.

ومن زعم الخلاف فإنما هو لظنّه أن وحدته عددية، وأنه واحد بالعدد، وليس كذلك، بل هو واحد بالحقيقة، وكذا ساير صفاته، ولا شيء غيره كذلك؛ لثبوت الوحدة له الممكنة بغير هذا المعنى، كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية، وما يجري مجراها.

وبما ذكرنا يظهر لك سخافة قول من قال ـ مع كونه ممن يذهب إلى ما ذهبنا ـ: ما أشدّ سخافة قول من زعم أنّ هذه الصور المادية ـ مع انغماسها في المواد وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة والأزمنة والأوضاع ـ صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً، والبرهان قائم على أنّ هذا النحو من الوجود المادي وجود ظلماني يحتجب بنفسه عن نفسه، وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته، وجمعيته عين افتراقه، ووحدته عين قوة كثرته، واتصاله عين قبول انقسامه، فهو راجع إلى وجوده، كما أن وجوده غير مشوب بشيء من الأشياء، خلافاً لمن تقدم، فإنه ممن يذهب لقوله: بأن بسيط الحقيقة كل الأشياء، إلى أنه غير مشوب بعدم شيء من الأشياء، فكذا علمه بذاته الذي هو حضورها غير مشوب بغيبته شيء منها؛ لأنها مشيئتها ومحققة الحقايق، فهي أحق بها منها بأنفسها؛ لما ذكر لا لكون الشيء مع نفسه بالإمكان ومع مشيئته ومحقّقه بالوجوب ووجوب الشيء آكد من إمكانه وغير ذلك مما القول به خروج عن الدين.



كيف لا؟! وهو مع صانعه بالإمكان؛ بناء على أن المراد منه غير الوجوب العلّي، لكونه ليس بآكد من الإمكان؛ لجواز تحويله دونه.

والإيراد على قوله: «وإلّا لم يخرج الخ» : بأنه بمنزلة أن يقول: لو لم

يحط الله بشيء من الأشياء لكان تعالى لم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل؛ لأنه عزوجل شيء بسيط أحدي المعنى، لا يصح عليه إطلاق لفظ يستلزم التجزية والتبعيض ولو بالفرض، دون العلم، فإنه يصح عليه كذلك، غير وارد؛ لكون ذلك منزلاً على فرض المحال.

وعلى كلّ حال فالمقام في غاية الإشكال.

هذا، ولا يصغى إلى المنع عن اتباع قول من يقول: إنّ هذه المكونات الجسمانية وإن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيّرة لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأعلى وعالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيّرة؛ استناداً إلى أنّ نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدّل بعروض الإضافة، وكون الشيء مادّياً عبارة عن خصوصيات وجوده، ومادّة الشيء وتجرّده عنها ليستا صفتين خارجتين عن ذات الشيء، كما أنّ جوهريته ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضية العرض ووجوده، فكما أنّ وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين كذلك لا يكون مجرّداً ومادّياً باعتبارين.

نعم، لو قيل: هذه الصورة المادّية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات وبتبعيتها هي أيضاً معلومة بالعرض، لكان وجهاً، وقد مرّ أنّ ما عند الله هي الحقايق المتأصّلة من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظلّ إلى الأصل[1]، فتدبّر.

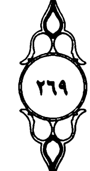
أصل

قيل: إنّ كل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً، بل كل صورة إدراكية

١ـ العرشية: ٢٢٤، قاعدة في علمه تعالى.

سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متّحدة الوجود مع مدركها.

وبرهانه الفايض من عند الله تعالى هو: أنّ كل صورة إدراكية لها ضرب من التجرّد عن المادة، وإن كانت حسّية مثلاً، فوجودها في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه أصلاً، ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحواً من الوجود لم تكن هي بحسبها محسوسة؛ لأن وجودها إدراكي لا كوجود السماء والأرض وغيرهما في الخارج، فإنّ وجودها ليس وجوداً إدراكياً، ولا ينالها الحس والعقل إلّا بالعرض وبتبعية صورة إدراكية مطابقة لها.



فإذا كان الأمر كذلك فتلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن أن يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاسّ بها حتى يكون لها وجودٌ وللجوهر الحاسّ وجود آخر، قد لحقتهما إضافة الحاسّية والمحسوسية، كما للأب والابن على وجه سيعرف؛ لأنّ الصورة الحسّية ليست ممّا يتصوّر أن يكون لها وجود لا تكون بحسبه محسوسة، فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة، كالإنسان الذي ليس في ذاته بذاته أباً، ولكن صار أباً لعرض حالة إضافية تعرض لوجود ذاته، بل ذاتها الحسية بها محسوسة، فالنفي فيها على جهة الامتناع، فإذا كان نفس وجودها محسوسة الذات سواء وجد في العالم جوهر حاسّ مباين لها أم لا، حتى أنه لو قطع النظر عن غيرها أو فرض أنه ليس في العالم جوهر حساس مباين كانت هي في تلك الحالة وفي ذلك الفرض محسوسة الذات، فتكون ذاتها محسوسة لذاتها، فتكون ذاتها بذاتها حسّية وحاسّة ومحسوسة؛ لأنّ أحد المتضايفين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في الوجود، ولا في مرتبة من مراتب

ذلك الوجود.

وعلى قياس حكم الصورة المتخيّلة والمعقولة في كونهما عين المتخيّل والغافل، ولعل ذلك هو مراد بعض متقدّمي الحكماء بذلك، ومن قدح على مذهبه وطعن فيه ـ وهو أكثر المتأخّرين ـ فلم يدرك غوره، ولم ينل طوره؛ ليعلم أن المستحيل هو صيرورة موجودين بالفعل موجوداً واحداً، وأما صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها وتشتد في طورها إلى أن تصير بذاتها مصداقاً له من قبل وتنشأ منها أمور لم تنشأ سابقاً[1].

وزاد القايل في الاستدلال على ذلك في غير كتاب بأمور:

منها: أنّ كل ما كان مجرّداً عن المادة ولواحقها فذاتها المجرّدة حاضرة لذاتها المجرّدة، وكل مجرّد يحضر عنده مجرّد فهو يعقله، فإذاً كل مجرّد فإنه يعقل ذاته.



أما بيان أن كل مجرّد فإن ذاته حاضرة لذاته؛ فإنّ الشيء الموجود إما أن يكون موجوداً لذاته قائماً بذاته، وإما أن يكون موجوداً لغيره قائماً بغيره.

وليس لقائل أن يقول: لا يلزم من كون الشيء موجوداً إما لنفسه أو لغيره؛ لأنّ ما ذكره كلام لا حاصل له.

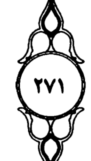
ومنشأ هذا الوهم: أنّ حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي، فلا يعقل ثبوته إلّا عند تغاير الطرفين، وقد مرّ بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه.

ومما ينبّه على صحّة هذه الإضافة ورفع الحاجة إلى التغاير صحّة

١ـ أنظر: العرشية: ٢٢٧ ، قاعدة عرشية.

قولنا: ذاتي وذاتك، وأيضاً فإنا نعقل ذواتنا، وليست لكل منا ذاتان: ذات تعقل، وذات هي معقولة، بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب، فإذا كنّا عاقلين لذواتنا فلابد أن يكون المعقول منّا هو العاقل بعينه، فعلم أنّ هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير.

وأما بيان [أنّ][1] الشيء المجرّد إذا حضر عنده مجرّد فهو يعقل ذلك المجرّد؛ وذلك لأنّ المقتضي للعالمية حضور صورة عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرّد الصورة، وقد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرّد، وأن التجرّد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولاً والجوهر [المجرّد][2] يصدق عليه أنه صورة مجرّدة تامّة التجرّد عن المادّة، فإذا حصل الشرطان ـ وهو الحضور للصورة مع التجرّد التام ـ وجب حصول المشروط بهما، وهو كونها معقولة لذاتها، فذاتها عاقلة لذاتها[3].



ومنها: ما أفاده صاحب التلويحات: من أنه قد استنار هذه الطريقة من روحانية المعلّم الأول في حالة تشبه حالة النوم متمثّلاً له مخاطباً إياه بعد شكواه إليه من صعوبة مسألة العلم قائلاً له: ارجع إلى نفسك ينحل لك، فإنك مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك إما بذاتك أو غيرها، فيكون إذاً قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك، والكلام عائد وظاهر استحالته، فإذا أدركتها بها باعتبار أثر لها فيها فإن لم يطابقها الأثر فليس صورتها، فلم تكن مدركاً لها.

١ـ أثبتناها من المصدر.

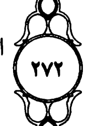
٢ـ أثبتناها من المصدر.

٣ـ الأسفار الأربعة ٣: ٤٤٩، الطريقة الثانية.

وبعد قوله حينئذ «فالأثر صورة ذاتي» : صورتك لنفسك مطلقة، أو مخصّصة بصفات أخرى.

وبعد اختياره الثاني: كل صورة في النفس فهي كلية وإن تركّبت أيضاً من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها، وإن فرض منعها تلك فلمانع آخر، وأنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة.

وبعد قوله «فقد أدركت مفهوم أنا» : مفهوم [أنا][1] من حيث مفهوم أنا لايمنع وقوع الشركة، وقد علمت أنّ الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلّي، وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية.



وبعد قوله «فكيف إذاً؟» : فلما لم يكن علمك بذاتك بقوّة غيرها علمت أنك أنت المدرك لها لا غير، ولا بأثر غير مطابق أو مطابق، فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول، فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر ولا بصورة فاعلم أن التعقّل هو حضور صورة الشيء للذات المجرّدة عن المادّة.

إلى أن ساق الكلام إلى ماحاصله: أنّ النفس لتجرّدها عن المادّة تعقل ذاتها بنفس وجوداتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها، فكلّ مجرّد هذا حكمه، فكل مجرّد عاقل لذاته[2].

ومنها: أنّ كلّ ذات مجرّدة لا يصح أن تكون معقولة، والامتناع في الباري من قبلنا لتناهي قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة به، لا من قبل

١ـ أثبتناها من المصدر.

٢ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٣: ٤٥٠ ـ ٤٥١ ، الطريقة الثالثة: ما أفاده صاحب التلويحات.

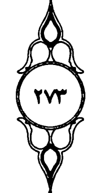
ذاته.

وإذا ثبت ذلك ثبت كونها عاقلة؛ استناداً إلى ما يطول الكلام بذكره، فليطلب من مظانه.

ومنها: ما عن الشيخ: من أنّ الصورة إذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة، فإنّ الحرارة إذا صيّرت الجسم الذي فيه متسخناً كانت أولى بالتسخين، فلو كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون مستقلة بنفسها، وكذا الجسم.

والكل على تقدير تسليمه غاية ما يدل على اتحاد العاقل بالمعقول.

والحاصل أن ما ذكر باطل من وجوه:



أحدها: ما تقدّم.

ثانيها: أنه مناقض من قائله؛ لما يذهب إليه من أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، على ما يظهر لك بالتأمل، مناف لكون كل معلوم حادث يجب أن يكون وجوده إدراكياً، لأنه غاية الفعل؛ إذ لو لم يكن بذاته معلوماً لم يكن مفعولاً كذلك مخالف لكون الوجود مشتركاً معنوياً بين أفراده، منافر لكونه فاعلاً بالغاية، غير ملايم للقول بوحدة الوجود مطلقاً.

ثالثها: أن فهم العاقلية إنما هو لأجل مأخذ الاشتقاق، بمعنى أن تحقق المعقولية مأخوذ فيه لحاظ العاقلية كالأبوة والبنوة، فإن تحقق كل منهما مأخوذ فيه لحاظ الآخر، وذلك لا يوجب الاتحاد إن لم يوجب عدمه، بل كون الأبوة منسوبة إلى الأب والبنوة إلى الابن.

رابعها: أنّ ذلك على وجه مقتض لقدم الحادث أو حدوث القديم.

خامسها: أنه يقتضي أن يكون للماديات نحو من الوجود لم تكن هي

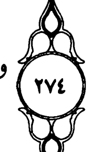
بحسبه محسوسة.

سادسها: أنّ الدليل المذكور قصارى ما يدل على التلازم، كما تقدم، وأما الاتحاد فلا؛ إذ من المعلوم أن تلازم الزوجية مع الأربع وإن اشتدّ لا يفضي إلى الاتحاد.

سابعها: أن إرادة المعنى المعروف من الاتحاد مستحيل، كما اعترف به الخصم أيضاً وغيره كما صرح به على فرض تسليمه في الحادث في الباري ممتنع.

ومنه بالغ الشيخ الرئيس في إنكاره في الإشارات.

ثامنها: أن ذلك مما يوجب التكثر في الذات، وإنكاره كما وقع لبعض وتبعه القايل عليه هنا مكابرة.



وعلى كلّ حال فعلى فرض إحكام دليله وعدم إبطاله بما ذكر فالضرورة المقرّرة على وجوه كافية في ردّه، فتدبّر.

أصل

اعلم أن عدم التعطيل في الصفات بأن لا يلحظ فيها الأمر الوصفي بنفسه، وعدم التشبيه فيها بأن يلحظ فيها على نحو ما في صفات الحادث بسلوك كونها أثراً يسلك للوصول إلى مؤثره، فلم يلحظ في نفسه لنفسه، وإنما لحظ لغيره، فلم ير فيه إلّا غيره؛ لغيبوبته حينئذ عن نفسه، إنما يتم في غير الصفات الثبوتية المدعى أنها عين الذات؛ لعدم كونها حينئذ أثراً، وكون سلوكها على ما فرضه؛ لما ذكر.

وممّا يؤيّد ذلك القول بأنها على هذا التقدير محجوبة عن أن يدرك

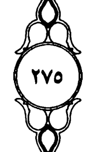
كنهها، ومصونة عن أن يقع الكلام فيها على غير جهة التنزيه كما تقدم، كالذات.

فما يلهج به بعض ممّن شاهدناه من أن اعتبار كونها وصفاً كباقي صفات الحادث والتجريد كباقي الذوات، كفرٌ غير واضح حتى فيها.

نعم، فيما اعتبر كالنور من المنير وهو الحادث المدلول عليه بظاهر نحو قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أيُّ الْحِزْبَيْنِ﴾ (١) لولا التأويل، حقّ.

أصل

عن الحكماء: أنّ الحيّ هو المدرك للأفعال، والحياة إدراكها، وكون الإدراك الراجع إلى العلم على ما سيأتي اللازم برجوع الأول إليه رجوعها إلى العلم أيضاً المقتضي لاتّحاد الكلّ صفة أخرى، يوهن ما ذكر.



وعن الأشاعرة: أنها صفة قديمة قائمة بالذات، اقتضت له صحّة القدرة والعلم، وقد مرّ الكلام فيه.

وبالجملة: فكلّ ما دل على نفي المعاني ومنه أنه لو حيي بحياة، أو علم بعلم، أو قدر بقدرة، لافتقر في صفاته إلى غيره؛ لأنها عندهم غير الذات، وكلّ مفتقر كذلك ممكن، يبطل ذلك كله.

وعن البهشمية: أنه مساوٍ لغيره من الذوات وممتاز بحالة تسمى الألوهية، وهي توجب له أحوالاً أربعة: القادرية والعالمية والحية والموجودية، لا توصف بوجود ولا عدم، باعتبار ما اتصف بما ذكر.

وفيه ـ مع ما مرّ عن قريب وردّه بكل ما دل على بطلان الأحوال ـ أنّ

١ـ سورة الكهف، الآية ١٢.

الضرورة قاضية بأنّ الشيء إما موجود أو معدوم.

وعن أكثر المعتزلة: أنها حالة زائدة على ذاته، اقتضت له القدرة.

وفيه: ما مرّ.

والمعروف في الفرق بين الأخيرين: أنّ قايل الأخير منهما كأكثر المعتزلة ممن يذهب إلى أنها معلولة عن المعاني التي قد أثبتها الأشاعرة، وقايل الأول كأبي هاشم منهم ممن يرى أنها معلولة عن الألوهية.

وللكلام في ذلك محلّ آخر.

والاستدلال على الثلاثة: بأنه لولا الزيادة لزم التخصيص من غير مخصص في إثبات القدرة والعلم له؛ لاشتراك الذوات في الذاتية، يعرف ضعفه بما مرّ من الأخيرين أيضاً عين ذاته تعالى.

وعن أبي الحسن البصري وتبعه منّا ومن غيرنا جُلّ المتكلمين: أنه ما لا يستحيل أن يقدر ويعلم؛ لاستحالة الزيادة، ونفي الاستحالة لا يستلزم عدم مفهومها؛ إذ ليس هو إلّا الإمكان العام الشامل للواجب والممكن، واللفظ سلب، والمعنى إثبات.

وبالجملة: الحي عندهم كل موجود لا يستحيل أن يقدر ويعلم، والباري تعالى قادر عالم، فوجب أن يكون حياً.

وفيه ـ مع كون ذلك غير ما يعهد من معنى الصفة الذاتية ـ أنّ الاشتراك المعنوي فيها على حدّ ما قيل في الوجود، غير معقول.

وعن جلّ أهل الظاهر منهم: أنّ معنى حيّ أنه ليس بميّت، وربما صرّح بذلك بعض أخبار الكافي التي منها: «وصفات الذات تنفي عنه بكلّ



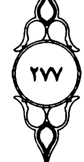
صفة منها ضدّها»[١].

وفيه: ما مرّ، إن لم يدع أن المراد بالصفات الذاتية والفعلية هو ما ذكر فيه من أنّ كل شيئين وصف الله بهما وكانا جميعاً في الوجود، كيريد ولا يريد، ويرضى ولا يرضى، فهما من الثانية المعلوم منه حال الأولى، وإلّا كان له وجه إن لم يدع أنه وجه آخر أو قول كذلك.

وربما يقال ويشهد له بعض ما لا ينهض بثبوته: أنه حي باعتبار خلق الحياة فينا.

وبالجملة: لما خلق الحياة فينا وصفناه بها.

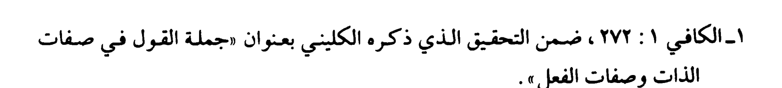
وفيه: ما مرّ.



وأما القول بزيادتها في الذهن دون الخارج كما وقع لبعض أصحابنا فيه وفي غيره، فهو واضح البطلان، لا لما قيل من أنه صفة، وهو عرض، والعرض لا يكون ذاتياً، فلا يكون نفس الذات، بل لأنّ الاختلاف في المفهوم يرفع الاتحاد من كلّ وجه.

والحاصل: الوقوف على معرفة ذلك بل التصدي له مع تسليم كونه عين الذات مُشكل، كالعلم على ما قيل، واعتبار الذاتية والفعلية فيه، والأولى محجوبة باحتجاب الذات، والثانية محلّ الكلام.

فيه: ما تقدّم ذكره.



١ـ الكافي ١ : ٢٧٢ ، ضمن التحقيق الذي ذكره الكليني بعنوان «جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل».

أصل

عن جماعة: أن علمه تعالى في أفعال نفسه بأن في الإيجاد أو الترك مصلحة يسمى إرادة، وإرادته في أفعال عبيده أمره، وبالمدركات إدراكاً، وبالمسمعات والمبصرات سميعاً بصيراً، فهو باعتبارها يسمى مريداً ومدركاً وسميعاً وبصيراً؛ استناداً في الأول إلى أنه لما استحال عليه الميل والداعي إلى تحصيل ما يعلم أو يظن أو يتوهم أنّ فيه مصلحة، والحركة الاختيارية المسبوقة بالتصور الجزئي والإرادة الجازمة والشوق وحركة العضلات على نحو ما نشاهده في كل واحد منها بالضرورة في الأول، بل وفي الأخير؛ لكونه الميل الزائد هو الشوق من القوى الحيوانية، فلم يبق في حقّه إلّا العلم على نحو ما تقدّم.



وإلى أنّ تخصيص أفعاله بوقت دون آخر وبصفة دون أخرى مع تساوي الأوقات والأحوال بالنسبة إليه وإلى القابل لابد فيه من مخصص، وليس هو القدرة الذاتية؛ لتساوي نسبتها إلى الطرفين، ولا العلم المطلق؛ لكونه تابعاً للوقوع، ولا غيره من الصفات؛ لما هو ظاهر، فلم يبق حينئذ إلّا العلم على الوجه السابق أيضاً، ومن رام الاستدلال عليه بالثاني بعد ثبوت الأول.

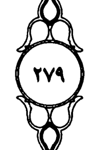
وبالجملة: جعل الأول مثبتاً لنفس الإرادة والثاني لها بالمعنى المذكور لكن بنحو ما قررناه فقد تعسف كما لا يخفى لعوده إلى ثبوت الإرادة له بالمعنى المذكور؛ لثبوتها له به.

وفي الثاني والثالث والرابع إلى أنه لما تعذر منه تعالى الأول منها،

بمعنى اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس الخمس: السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس.

والثاني بمعنى إدراك الأصوات والحروف بالقوة المودعة في الصماخ الذي هو العصب المفروش داخل الأذن.

والثالث بمعنى إدراك الألوان والأضواء وغيرهما بواسطتهما بالقوة المودعة في العين، أو بالانطباع بخروج الشعاع كالشم بمعنى إدراك الروائح بالقوة المودعة في الحلمتين الثابتتين في مقدم الدماغ، والذوق بمعنى إدراك الطعام بالقوى المودعة في سطح اللسان بواسطة الرطوبة اللعابية، واللمس بمعنى إدراك الكيفيات الأربع وتوابعها بقوة منبثة في البدن كله؛ لتوقف تلك الإدراكات على الحواس المستحيلة عليه بعد ورود النقل الصحيح، كـ ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأبصارَ﴾ [1]، ﴿وَكانَ اللَّهُ سَميعاً بَصيراً﴾ [2]، وغير ذلك، وجب الحمل على ما ذكر ولو كان مجازاً من باب تسمية المسبب باسم سببه؛ لأن الحواس مبادي اقتناص العلوم العقلية.



ومن هنا قيل: من فقد حساً فَقَدْ فَقَدَ علماً؛ لما هو معلوم من وجوب تأويل النقل عند معارضته بالعقل.

والظاهر أن ما ذهبوا إليه هو عين ما عليه أبو القاسم، لا الحسن البصري؛ إذ الأول هو الذي يذهب إلى أنّ إرادته لأفعال عبيده هو أمرهم بها، لا الثاني؛ إذ هو ممن يقول بأنّ الأمر مستلزم لها لأنفسها.

واشتباه الفرق على بعض المتأخرين هو الذي دعاه إلى الإيراد عليه،

١ـ سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

٢ـ سورة النساء، الآية ١٣٤.

وعلى كل من يقول بمقالته بأنهم إن أرادوا العلم المطلق فهو ليس بإرادة، والمقيد رجع إلى قول البصري.

وفيه مع نظير ما تقدم من أن رجوعها إلى العلم يخرجها عن التعدد، وكون التقييد إن لم يرجع إلى الإضافة على وجه لا ينافي الإطلاق؛ بناء على أنّ العلم عين الذات مما لا معنى له، والمطلق تابع للوقوع، والإرادة لا تكون أمراً وإن استلزمها على المتعارف أنّ الإرادة من صفات الفعل لا الذات، فهي بمعنى الإحداث، وهو لا ينافي أنها تؤكد المشيئة كما ينافي الفرق بينها وبين الشوق بأنها ميل اختياري، والثاني جبلّي، وبينها وبين القصد بأن الثاني أخصّ؛ إذ لا يقال قصد الله تعالى، ويقال: أراد، أو الترادف بين الأخيرين إن أريد بالنظر إليها مطلقاً.

ففي الكافي في باب أنها من صفات الفعل: عن أبي الحسن عليه السلام: «فإرادته إحداثه»[١].

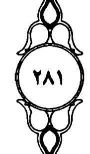
وعن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ المريد لا يكون إلّا لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً، ثم أراد»[٢].

وادّعاء كونها لا تنافي ما ذكر لاحتمال إرادة الإرادة في أفعال العبيد منها، غير متّجه؛ لما في السؤال في الحديث الثاني: قلت له: لم يزل الله مريداً، بل والأول: أخبرني عن الإرادة من الله، ولو بالنظر إلى ترك التفصيل من الدلالة على منعه، مضافاً إلى ما أسلفناه عن الكافي، مع ما دلّ على أنّ العلم ليس هو المشيئة.

١ـ الكافي ١ : ٢٦٨ ، ح ٣.
٢ـ الكافي ١ : ٢٦٦ ، ح ١.

ألا ترى أنك تقول: أفعل كذا إن شاء الله، ولا تقول: أفعل كذا إن علم الله، ولو بملاحظة إطلاقه وتنزيله على المطلق، مع منافاته الإطلاق، وكونه بلا دليل فيه أن القيد إن أفاد التقييد بعد وروده، فكيف كان العلم المقيد من التقييد، أو مع ملاحظته لنفس الذات؟ كما هو المدعى من أنها في أفعاله بمعناه على الوجه المذكور نفس الذات وإلّا فقد تم المطلوب.

وبما ذكرنا يظهر لك ما في ما عن أبي الحسن البصري ومن استصوب رأيه؛ استناداً إلى التخصيص المذكور، وأنه آمر وناه يستلزمان الإرادة والكراهة، مع أن استلزامهما مع كونهما عين الذات مما لا معنى له، وغيرها مع تفسيرهما بما ذكر لا يجامع كونهما صفتين ذاتيتين.



وفساد قول من قال كراهيته تعالى هي علمه باشتمال الفعل على المفسدة الصارفة عن إيجاده، كما أن إرادته هي علمه باشتماله على المصلحة الداعية إلى إيجاده، وأنها ليست بزايدة على ذلك وإلّا لكانت إما معنى قديماً كما عليه الأشاعرة، فيلزم تعدّد القدماء، أو حادثاً فإما في الذات كما عليه الكرامية، فيكون محلاً للحوادث، وإما في الغير فيلزم رجوع حكمه إلى الغير، وإمّا لا في محلّ كما عليه المعتزلة فيلزم التسلسل؛ لحدوثها، وكون كل حادث مسبوقاً بإرادة ووجود صفة لا في محلّ، وهو محال.

وبطلان ما عن النجاري[1] من أنّ معناه أنه غير مغلوب ولا مكروه.

وبه أيضاً مضافاً إلى ما تقدّم ودل عليه القايل يظهر لك ما في ما عن

١ـ هو الحسين بن محمد النجار، صاحب الفرقة النجارية، مات سنة ٢٣٠ هـ. (أنظر: الملل والنحل ١ : ٨٨، ترجمة النجارية)

الأشاعرة والكرامية والمعتزلة وإن أصابوا في كونها زايدة مغايرة للقدرة والعلم في الجملة.

أصل

لما كان ربنا تعالى واجب الوجود لذاته لم يكن مركباً تركيباً خارجياً كتركيب الجسم من الجوهر الفرد، أو ذهنياً كتركيب الماهيات والحدود من الأجناس والفصول؛ لافتقاره مطلقاً إلى الأجزاء، ولا جسماً بمعنى ما له طول وعرض وعمق، ولا عرضاً بمعنى الحال فيه، ولا جوهراً بمعنى المتحيز مطلقاً كما هو عند أكثر المتكلّمين، أو إن لم يقبل القسمة وإلّا فجسم، كما هو عند بعضهم مع تخصيصه لمحل التسمية في الأول بالفرد، ولا خطا بمعنى القابل للقسمة في جهة فقط، ولا سطحاً بمعنى القابل لها في جهتين كذلك، وإلّا فجسم كما يراه بعضهم؛ لافتقار الكل إلى المكان، وامتناع انفكاكه عن الحوادث الموجبين إمكانه وحدوثه، ولا محلاً لشي؛ لأن الحال إن لم يسبقه العدم فهو قديم، وإلّا فهو حادث.



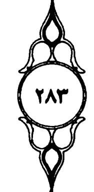
وبطلان الأول مع وضوحه قد مرّ الكلام فيه مراراً.

والثاني؛ لأنه لابد له من علة تامة، وهي إما ذات الواجب تعالى، أو شيء من لوازمها، أو غير ذلك، والأول والثاني يستلزمان القدم؛ لأنّ قدم العلة يستلزم قدم المعلول وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، أو فرض ما ليس بتام تاماً، ويقتضيان كون ذاته قابلة فاعلة، والخصم معترف بعدم جوازه.

والثالث يستلزم إمكان الواجب لافتقاره في كونه موصوفاً بتلك الصفة إلى وجود علّتها، وفي كونه عارياً عنها إلى عدمها، وهما مغايران له، وكل

مفتقر إلى غيره ممكن لا لأنّ المحل متحيّز تحلّ فيه الأعراض، ولما كان الواجب غير متحيّز استحال عليه حلول الأعراض فيه كما وقع لبعض المحققين؛ لمنع كون كل محلّ متحيّزاً، فإن السرعة والبطء حالان في الحركة وهي محل لهما، مع أنها غير متحيّزة، وصفات الباري على ما يراه الأشعري حالة في الذات مع أنها مجرّدة، وصفات العقول والنفوس عند الفلاسفة حالة فيها مع أنها أيضاً كذلك، فتدبّر.

وخلاف النصارى وجمع من المتصوّفين كاد أن يخرجوا به عما عليه ضرورة كل ملّة ودين، وخلاف الكرامية القائلين بأن صفاته حادثة، فهو في الأزل لم يكن قادراً ثم صار قادراً وهكذا كذلك.



ولا في محلّ بمعنى قايم بموجود على جهة التبعية للافتقار المثير للإمكان، ولزم الدور الظاهر لك بالتأمل.

ولا في جهة بمعنى مقصد المتحرّك، ومتعلّق الإشارة؛ لأنه ليس بمحدث، وكل ما في جهة فهو محدث، فهو ليس في جهة.

أما الصغرى؛ فلما تقدم.

وأما الكبرى؛ فلأنّ ما فيها إما أن ينتقل فيكون متحركاً أو لا، فيكون ساكناً، والحركة والسكون لاستدعائهما المسبوقية بالغير حادثان؛ لأنّ الأولى هي الحصول في المكان الثاني، فهي مسبوقة بالمكان، والثانية هي الحصول الثاني في المكان فهي مسبوقة بالحصول الأول.

والحاصل: أن كل ما فيها مسبوق بالغير، وكل مسبوق بالغير محدث، فكل ما فيها محدث.

واتّفاق الكرامية على أنه فيها، مع اختلافهم في كيفية حصوله فيها

حتى ذهب جمع منهم إلى أنه فوق العرش في جهة لا نهاية لها، وبينه وبينه بُعد غير متناه[1].

وآخر إلى أنه عليه بلا فصل كما زعمه المجسّمة الذاهب بعضهم إلى أنه جسم من فضة طوله سبعة أشبار، وبعضهم إلى أنه رجل طويل أسمر اللون أكوس اللحية، وبعضهم شاب جميل أمرد بسنّ الثلاثين، وبعضهم إلى أنه جسم معبعب بالعرش، إلى غير ذلك مما لا يرى في النوم فضلاً عن اليقظة.

وثالث إلى أنه فوقه وبينه وبينه بُعد متناه، مع كونه غير حجّة.

مردود بما ذكرنا، وظواهر النقل كقوله: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[2]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ﴾[3]، وقوله: ﴿يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[4]، بعد قيام الأدلّة العقلية على امتناع الجسمية.



والأحاديث ـ التي كادت صحّتها أن تكون ضرورية ـ محمولة؛ لاستحالة العمل بها وإلّا لاجتمع النقيضان، أو الترك لهما وإلّا لارتفع النقيضان، أو العمل بالنقل واطراح العقل وإلّا لزم اطّراح النقل أيضاً على المشهور؛ لاطّراح أصله على محامل مذكورة في مواضعها.

ولا متلذذاً، بمعنى ذي حالة حاصلة عند تغيّر المزاج إلى الاعتدال.

١ـ أنظر: قواعد المرام في علم الكلام: ٧٠، البحث الرابع: أنه تعالى ليس في مكان ولا جهة ولا حيز.

٢ـ سورة طه، الآية ٥.

٣ـ سورة الأنعام، الآية ١٨.

٤ـ سورة النحل، الآية ٥٠.

ولا متألّماً، بمعنى ذي حالة حاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد على ما هو معنى اللذّة والألم عند المتكلّمين.

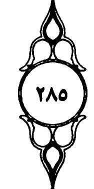
ولا متلذّذاً، بمعنى ذي إدراك متعلق بالشهوة.

ولا متألماً، بمعنى ذي إدراك المنفرة على ما هو معناهما عند المعتزلة؛ لافتقارهما إلى المزاج الممتنع عليه لكونه عرضاً؛ لكونه من الكيفيات الملموسة.

أما على الأولين؛ فواضح.

وأما على الأخيرين؛ فلأن الشهوة هي الميل إلى ما يعتقد أو يظن أنه ملايم للمزاج، والنفرة هي الهرب عما يعتقد أو يظن أنه مناف له.

ولا متلذذاً، بمعنى ذي إدراك للملايم من حيث هو ملايم.



ولا متألماً، بمعنى ذي إدراك للمنافي من حيث هو مناف، كما هو معناهما عند الحكماء؛ لعدم المنافي له في الثاني؛ لأنّ ما عداه معلول له، والعلة تجامع المعلول في الوجود، والمنافي لا يجامع ما ينافيه.

وفيه كلام يظهر لك مما تقدم من منع العلية.

ولو علل بأنّ منافي الشيء ما كان في مرتبته، ولا شيء في مرتبة الواجب لكان أولى، وللافتقار المذكور في الأول حيث تكون اللذة فيه حسّية؛ لإدراكها بالحواس العشرة.

وأما اللذّة العقلية فالمحكي عن الحكماء وصاحب الياقوت منّا: إثباتها له؛ استناداً إلى أنه مدرك لذاته، وهي أعظم الذوات وأصلها وإدراكه أقوى الإدراكات وأكملها، فيكون أعظم مدرك لأجل مدرك بأتم إدراك، وإلى أنه يدرك حقايق الأشياء على ما هي عليه بأسبابها ولوازمها إدراكاً

كلياً يمتنع زواله، وهم مع ذلك ما بين مانع للإطلاق؛ تأدّباً، ومجوّزة، ولا متّحداً بغيره بمعنى صيرورة الشيء شيئاً آخر بالكون والفساد بإضافة أو بدونها.

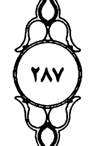
ولا بمعنى صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً على نحو ما تدعيه النصارى فيه بالنسبة إلى عيسى، والنصيرية بالنسبة إلى عليّ، والصوفية بالنسبة إلى العارفين؛ لاستحالة الكون والفساد عليه، وكون المتحدين بعد اتحادهما إن بقيا موجودين فلا اتحاد بينهما، وإن عدما فكالأول، بل الموجود غيرهما، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فكالأول والثاني؛ لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود، ولزوم اجتماع النقيضين الحاصل من لوازم صدق الممكن على الواجب بعد اتحاده به وبالعكس المستلزم كون كل منهما جايز العدم غير جايزه.

وكون الواجب حادثاً أو الممكن واجباً وكونه مفتقراً إلى غيره ولا مضاد له بمعنى مساو له في القوة ممانع له في الوجود والقول؛ لأنّ كل ما سواه رشحة من رشحات فيض جوده.

وقيل: لأنّ المعلول لا يساوي العلة، ولا يمنع وجودها وإلّا لنافاها، فيلزم كون المعلول منافياً لوجود نفسه، وهو محال.

وفيه: ما مرّ.

ولا بمعنى عرض وجودي يصحّ تعاقبه معه على محلّ واحد ويمتنع اجتماعه معه فيه على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كما عليه قاطبة الحكماء، أو عرض وجودي يصحّ تعاقبه معه على محلّ واحد ويمتنع اجتماعه معه فيه كما عليه عامّة أهل العلم، وهو أعمّ ممّا قبله؛ لعدم اعتبار



الغاية فيه.

ومن هنا كان نفيه يستلزم نفي الأول، دون العكس، وإلّا لكان الواجب عرضاً محتاجاً، كالمتحيّز مفتقراً إلى الحيّز المرادف للمكان عند الحكماء، والفراغ المتوهّم الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه عند المتكلّمين.

واعتبار الشغل لإخراج الخلاء، ولا مناد له بمعنى النظير والمثيل الذي هو عبارة عن المساوي له في حقيقته؛ لأنه لما لم يوجد من حقيقة الواجب لذاته إلّا فرد واحد كان وجود مساو له فيها مقتضياً لكون الموجود منها أكثر من واحد.

والحاصل: أنه ليس المراد من كونه لا مثيل له في الخارج أن حقيقته واحدة نوعية لها أفراد ذهنية لم يوجد منها إلّا فرد واحد وباقي الأفراد امتنع وجوده خارجاً؛ لأنها لذاتها تقتضي وجوب وجودها، فلا يجوز اتصاف شيء من أفرادها بالعدم وإلّا لاتّصفت الحقيقة التي في ضمن ذلك الفرد به، وما يقتضي وجوب وجود نفسه لا يتّصف به.

والقول بانتفائه بهذا المعنى قول بإثباته، بل بمعنى أن مفهوم الواجب مفهوم شخصي لا فرد له ذهناً ولا خارجاً، ونفي المثل وارد على مفهومه دون وجوده؛ إذ ما يتصوّر أمر ممكن حكمت عليه بالامتناع لا ممتنع، كما دلّ عليه جمع، منهم شارح الفصول النصيرية، وهو محلّ تأمّل.

وممّا ذكرنا يظهر لك الجواب عمّا قيل من أن شريك الباري هو ما يشاركه في النوع فيترتب عليه لوازمه التي منها وجوب الوجود خارجاً، فيكون واجباً فيه.

وبالجملة: إذا تبيّن لك أن حقيقة الواجب أمر واحد ثبوتي، بمعنى أنه ليس العدم مفهومه، ولا جزءه؛ لأنه مدلول دليل واحد، وهو امتناع العدم عليه، إما لقاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، أو لكون الدليل علة للمدلول، فإذا كان واحداً كان كذلك، أو لما تبين في علم الميزان من أنّ الأعم من الشيء لا يدل عليه، وأنه لو فرض أكثر من ذات واحدة لاشتركا فيها وامتازا بآخر، فيلزم تركيب كلّ واحد منهما مما به الأول والثاني، وكل مركب ممكن؛ لما تقدم.

وبطلان ما قيل من أن وجوب الوجود عدمي؛ لأنه عبارة عن عدم كون الذات قابلة للعدم، وهو أمر عدمي، وواجب الوجود ذات مأخوذة مع الوجود، وما مأخذه جزؤه عدمي فهو عدمي، ولا يلزم من الاشتراك في الأوصاف العدمية التركيب؛ إذ البسايط تشترك في سلب ما عداها عنها مع عدم التركيب فيها بكون الذات التي صدق عليها هذا الوصف موجودة بالضرورة المعلوم منه ومن السمع وإجماع الأنبياء، ودليل التمانع المرويّ في الكافي وغيره المطابق لمضمون ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [1] نفي الشريك، وبطلان ما عن الثنوية من الزنادقة عرفت صدق ما أوحينا إليك.

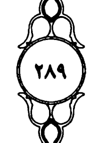
ولا مدركاً بآلة جسمانية؛ لأنه لا يدرك بها إلّا ما كان ملاقياً أو مقابلاً لها أو في حكمه.

ولما كانت الآلة في جهة وجب أن يكون قابلاً لذلك، فيصدق: كلّ مدرك بآلة جسمانية في جهة، ولا شيء من الواجب في جهة، فيصحّ: لا

١ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

شيء من المدرك بآلة جسمانية بواجب، ينعكس إلى: لا شيء من الواجب بمدرك بآلة جسمانية.

ولا بالبصر؛ لما تقدّم، خلافاً للمجسّمة لكونه جسماً عندهم، والكرامية مع المواجهة، والأشاعرة مع اعترافهم بكونه مجرّداً، وقد خالفوا في ذلك إجماع العقلاء؛ استناداً إلى ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[١]، و ﴿إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[٢] الدال ولو بمعونة الاقتران بـ «إلى» على إرادة الرؤية من النظر، و ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَراني﴾[٣]، حيث علّق الرؤية فيه على استقرار الجبل الممكن، وإلى «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر»[٤]، وغير ذلك مما أريد به الكشف التام، ولو لمعارضته الدليل العقلي، مع أنّ السؤال في الأولى ليس من موسى، بل من قومه، كما دل عليه ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ﴾[٥]، وظهور أنه منه بعد ورود أنه أراد أن يبيّن لهم أنهم سألوا أمراً عظيماً وألزموه به كما يدلّك على ذلك: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾، غير مجد.



وعلى فرض التسليم ففي الجواب بـ ﴿لَنْ تَراني﴾[٦] المفيدة للنفي مؤبّداً على رأي كفاية، وأنّ المنظور إليه في الثانية إما النعم أو الثواب، ودلالة الاقتران يكذبها: «نظرت إلى الهلال فلم أره»، والرؤية في الثالثة

١ـ سورة الأعراف، الآية ١٤٣ .

٢ـ سورة القيامة، الآية ٢٣ .

٣ـ سورة الأعراف، الآية ١٤٣ .

٤ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٧ : ٣٩٤ ، ومثله صحيح البخاري ٨ : ١٧٩.

٥ـ سورة النساء، الآية ١٥٣ .

٦ـ سورة الأعراف، الآية ١٤٣ .

معلقة على استقرار الجبل حال حركته التي هي حالة التجلي واستقراره حالها محال، فالمعلّق عليه أيضاً كذلك.

والحديث غير معلوم الصحة، وغير مفيد العلم على فرضها؛ لكونه من الآحاد، ولم يحفّ بشيء.

وبالجملة: فبعد معارضة ما ذكر للعقل والنقل الذي منه ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ بعد ﴿ أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً ﴾[1]، و ﴿لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً﴾ بعد قوله: ﴿أَوْ نَرى رَبَّنا﴾[2] وغير ذلك، لا ينبغي الالتفات إليه.

ولا محتاجاً إلى غيره؛ لأن وجوب وجوده دون الثاني يقتضي استغناءه عن الثاني وافتقاره إليه.

ولا معروضاً للمعاني والأحوال كما تقدم، فتدبّر.





أصل

اعلم أنه بناءً على أنّ الإرادة من صفات الذات، بمعنى العلم بالمراد، لا محيص عن كون المشيئة كذلك به أيضاً؛ إذ دعوى الحقيقة في الأولى دون الثانية خلف، والتجوّز مشترك بينهما.

أما على القول بالترادف كما في اللغة بل وفي الاصطلاح على بعض الآراء كما يظهر من قول العلاّمة المجلسي في وجوه خبر المشيئة الأول: أن

١ـ سورة النساء، الآية ١٥٣ .

٢ـ سورة الفرقان، الآية ٢١ .

لا يكون المراد بالمشيئة الإرادة[1]، أو بأنها تؤكّد المشيئة كما يظهر من بعض آخر، فواضح.

وأما على القول بأن الثانية متقدّمة على الأولى بحسب المرتبة كما يشهد به بعض الأخبار الموجب كون الفرق بينهما بالكلية والجزئية، فعلى فرض كونه غير المعنى الثاني فالأمر فيه أيضاً كذلك.

وأما على القول بأنّ المراد بالأولى هو كونه تعالى بحيث يختار ما هو الخير والصلاح، فتكون صفة قديمة عين الذات ولو مجازاً؛ لأنه بذاته كذلك، فكذلك أيضاً.



والحاصل: أن المراد من المشيئة إما إحدى مراتب التقديرات التي اقتضت الحكمة جعلها من أسباب وجود الشيء، كالتقدير في اللوح والإثبات فيه، فإنه وما أثبت فيه لم يجعل بتقدير آخر في لوح آخر كما يلوح من بعض الأخبار، واستظهره العلامة المتقدّم ذكره في بحار الأنوار[2]، فهي حينئذ غير الإرادة، ومع ذلك فالاعتبار المذكور فيها جار فيها أيضاً؛ إذ هو في الأولى أيضاً مجاز.

ومعنى الخلق حينئذ التقدير، وهو أحد محتملات الخبر في مقابلة كون خلقها بنفسها كناية عن كونها لازمة لذاته تعالى، غير متوقفة على إرادة أخرى، فتكون نسبة الخلق إليها كناية عن تحققها بنفسها، منتزعة عن ذاته تعالى بلا توقف على مشيئة أخرى.

أو عن أنه اقتضى علمه الكامل وحكمته الشاملة كون جميع الأشياء

١ـ بحار الأنوار ٤: ١٤٥، ضمن بيانه للحديث ٢٠.

٢ـ أنظر: بحار الأنوار ٤: ١٤٥، ضمن بيانه للحديث ٢٠.

حاصلة بالعلم بالأصلح، فلا يصدر عنه شيء إلّا بإرادته المقتضية لذلك كما عليه بعض من تأخر، المقتضي أولهما مع الأصل قدمها المنافي لما دل على حدوثها، وأنها غير العلم، أو كونها غير اختيارية، وهو والثاني معه أيضاً مع ذلك ترادفهما الموجب لجريان حكم إحداهما على الأخرى.

وفي مقابلة ما عليه الداماد من أن المراد بالمشيئة هنا مشيئة العباد لأفعالهم الاختيارية؛ لتقدّسه عن مشيئة مخلوقة زايدة على ذاته عزوجل.

وبالأشياء أفاعليهم المرتب وجودها عليها، رافعاً به لزوم التسلسل الثابت على تقدير أن أفعالهم مسبوقة بإرادة، باعتبار أنها منها، حاكماً بأنها في غيره عين الذات، المنافي لما دلّ على أنها غير العلم المستبعد لاستبعاد أن يذهب وهم إلى أن مشيئة العباد قديمة، الصريح في دعوى الاتحاد الموجب لجريان حكم أحدهما على الأخرى.

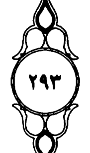
وعلى فرض الاثنينية فهو ممّن يذهب إلى أنّ المشيئة من الصفات الثبوتية دون الإرادة من غير عكس.

وفي مقابلة كونها قديمة بالمعنى المتقدم، وحادثة بحدوث المخلوقات على وجه لا تتخلّف عنها، بمعنى إيجاده تعالى إياها بحسب الاختيار، وليست بزائدة عليهما، ولا محتاجة في خلقها إلى أخرى، بل هي مخلوقة بنفسها؛ لأنها نسبة وإضافة بين الشائي والمشاء، تحصل بوجودها العيني والعلمي، ولذا أضاف خلقها إليه سبحانه وتعالى؛ لأنّ كلا الوجودين له وفيه ومنه، وقوله عليه السلام: «بنفسها دون نفسه» إشارة إلى ذلك، فهو على حدّ ما يقال: إنّ الأشياء إنما توجد بالوجود، وأما الوجود نفسه فلا يفتقر إلى وجود، بل إنما يوجد بنفسه، الظاهر في أنّ الإرادة كذلك.

وعلى فرض العدم فقد ثبت فيها وجه للذاتية دونها، بدون عكس، المنافي لخلق الأشياء بها، غير المطابق للتنظير عليه على وجه، وكونه محلاً للكلام على آخر.

وفي مقابلة كونها فينا مرادة لذاتها، والفعل مراد بها كالشهوة في الحيوان فإنها مشتهاة لذاتها، وساير الأشياء مرغوبة بها، وفي الله نفس وجودات الأشياء فإنّ الوجود خير ومؤثّر لذاته، ومجعول بنفسه، والأشياء موجودة به، وهو شيء بالذات، والأشياء مشيئة به.

وكما أنه حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص فكذا الخيرية والمشيئة الصريح في كون الوجود مشتركاً معنوياً، وهو باطل بما ذكرنا، المنافي للظاهر؛ بناء على أنّ الشيء وجود وماهية، وغير ذلك مما هو محتمل، غير صحيح على الظاهر.



وأما الوجود المطلق المسمى بالأسامي المتكثرة، وأما غيرها مما يظهر لك مما ذكرنا.

وعلى أيّها فالفرق المذكور بينها وبين الإرادة غير وجيه سيّما على القول بأنها الإيجاد والإحداث كما نطقت به الأخبار، واختاره جمع من أصحابنا.

ومقابلة ما ذكر من الوجوه لما قدّمنا ذكره منها دون غيره، مع أن الأمر في الكل واحد، إنما كان منّا متابعةً لمن ذكر ذلك كالعلاّمة السالف ذكره[١].

١ـ أي: العلامة المجلسي ﷺ.

أصل

أجمع الكلّ على اتّصافه بكونه متكلّماً، وإن اختلفوا في طريقه.

فالأشاعرة: أنه العقل.

والمعتزلة: السمع، كـ ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً﴾ [1].

والحق بعد عدم تمام دليل الأول، وحصر ما عنهم بهما، وإجماع الأنبياء بل الكل، وعدم توقف ثبوت نبوّتهم عليه؛ لجواز تصديقهم بغيره كالمعجزة بلا دور كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الثاني وفي كونه من صفاته الثبوتية كما يشعر به جعله بعد العلم في عنوان البعض على ما قيل.



والإنصاف أنه لا إشعار به عليه مع تصريحه بكونه إنشاء كلمات تامّات وإنزال آيات محكمات، وكونه كغيره إن لم يكن للقول بالوحدة؛ بناء على أن المراد منه الكلمات التامات، ومنها ذوات محمّد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ويعلن به قول الفاضل الكاشاني في «أنوار الحكمة»، والتكلّم فينا ملكة قائمة بذواتنا نتمكّن بها من إفاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا، وفيه سبحانه عين ذاته إلّا أنه باعتبار كونه من صفات الأفعال، متأخر عن ذاته؛ استناداً إلى قول الصادق عليه السلام: «إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله عزوجل ولا متكلّم» [2].

وقوله المتقدّم: بل هي نسب وشؤون، فلا يمكن أن تتغيّر عن

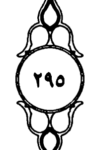
١ـ سورة النساء، الآية ١٦٤.

٢ـ الكافي ١: ٢٦١، ح ١.

حقايقها، فإنها حقايق ذاتيات، وذاتيات الحقّ لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل إن لم يدع أنّ مراده القدرة الصادر عنها الكلام على حدّ ما يحتمل في كلام الأشعري، كما هو الحقّ؛ إذ حمل الملكة على نفس التكلّم مع أنها كيفية راسخة في النفس دونه إن لم يكن المراد به مصدره، غير ممكن.

والاستدلال بالحديث على عكس المطلوب على غير ما ذكرنا أولى.

والمروي في «نهج البلاغة»: «ليس في الأشياء بوالج، ولا منها بخارج، يخبر لا بلسان ولهوات، ويسمع لا بخروق وأدوات، يقول ولا يلفظ، ويحفظ ولا يتحفّظ، ويريد ولا يضمر، يحبّ ويرضى من غير رقّة، ويبغض ويغضب من غير مشقّة، يقول لما[1] أراد كونه: كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً»[2].



يردّه على فرض ثبوته عنه كالأشعري، أو معنى قديماً قايماً بذاته ليس بحرف ولا صوت ولا أمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار، ويعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغايرة المغايرة للعلم والقدرة، المردود بتركيبه من الحروف والأصوات، المنافي لقدمه المستقيم منه عند العقل كونه نفس القدرة، وعليه ينزل قول من قال.

فإن قيل: المراد بالكلام حقيقة يصدر عنها هذه الحروف والأصوات، وهي قديمة؛ لأنها صفته تعالى.

قلنا: إنا قد بيّنا أن مصدرها ليس إلّا ذاته، وأنه لا قديم سواه.

١ـ هكذا في الاحتجاج، وفي النهج «لمن» بدل «لما».

٢ـ نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ٢٧٢، خطبة رقم ١٨٦؛ الاحتجاج ١: ٢٠١.

فإن ساعدونا في المعنى فلا منازعة في اللفظ، أو نفس العلم، وإليه يصرف قول من قال: لأنه غير معقول وإلّا لكان علماً، وإلّا فوصفه بما ذكر مع وصفه بكونه مسموعاً كما دلّ عليه حتى يسمع كلام الله إن لم يكن المراد به بعد الترجمة أو بالإذن النفسية؛ لبعده مما يحكم العقل بالتنافي بينهما.

وهذا هو معنى كونه غير معقول، كما وقع في كلام جماعة منهم من أسلفناه عنه، وإلّا فهو معقول في الجملة، ولو في حقّ الحادث.

واحتمال أنّ مرادهم أنّ النفس لها كلام كاللسان بحروف وأصوات إلّا أنها نفسية فهي تخاطب غيرها وتأمره وتنهاه وتطلب منه، وكذلك مثالها.



وبالجملة: إنّ النفس قد تحدث نفسها وغيرها بكلام مشتمل على كلمات لفظية وحروف صوتية، كالكلام المسموع بالأذان إلّا أنه نفسي لا جسماني، فإنّ الثاني يظهر باللسان اللحمي، والأول يظهر باللسان النفسي، فالأوّل كالثاني في جميع ما يعتبر فيه من الترتيب والإعراب والوقف والوصل والإدغام والإضمار والجهر والإخفات وما قبل الأخير والهمس وغير ذلك ما يعتبر فيه على جهة الوجوب والندب، وما هو عليه من الأمر والنهي وغيرهما مما مرّ وغيره، فيرتفع التنافي المذكور، ويكون معقولاً ممنوعاً في حق الواجب تعالى؛ لأنه سبحانه لا يكون محلاً لشيء، ولا يلجه شيء؛ لصمديّته، ولا يشابهه شيء؛ لأحديته.

ويبطل ما قيل: كون المعقول منه بالمعنى المذكور العلم والقدرة غفلة عن حقيقة ما أراد وأكيف لا وهم الذاهبون إلى أنه تعالى خاطب المعدوم بعد إحضار صورته وأمره ونهاه افتراء على الله وخلافاً لكتابه الذي

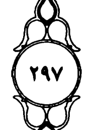
منه ﴿ ما يَأْتيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ [1]، مع كونه منافياً لتصريحهم بكونه ليس بحرف ولا صوت إلى آخر ما ذكرنا.

وظاهر اختلافهم في كونه حقيقة في تلك المعاني المدلول عليها بالعبارات الجارية، ومجازاً في نفسها، أو بالعكس، أو مشتركة.

وقولهم: إنّ تلك المعاني وإن كانت مختلفة التسمية إلّا أنها راجعة في الحقيقة إلى حقيقة واحدة، ومعنى واحد، واستشهادهم بـ:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

وفهم الجلّ منا، واحتمال أنّ الخطاب المذكور بعد الترجمة، وكونه على فرض صحّته لا يرفع التنافي أيضاً؛ إذ الظاهر ـ إن لم يكن المقطوع به ـ أن المراد بالكلام المسموع في الآية اللفظي، واشتماله على تكلّفات شاقة لا ينبغي المصير إليه.



ولعل ما ذكرناه هو مراد من قال: إنّ الكلام النفسي فاسد في أصله حتى يتم له مع ذلك الإلزام في الجملة يكون اللازم حينئذ كون الكتاب مثلاً كاشفاً عن المدعى لا مثبتاً للدعوى، فلا يكون دليلاً، وإن ورد عليه بأنه إن أراد أن الكلام النفسي حينئذ مطلوب إنشائي، فلا يكون اللفظي دليلاً عليه؛ لاشتراط كون المطلوب به خبرياً.

ففيه: أنّ تعلق العلم به من حيث كونه ثابتاً ومتحققاً في نفس الأمر أو عند الشارع يصحّح كونه من المطلوب الخبري، وإن كان من حيث ذاته إنشاءً.

١ـ سورة الأنبياء، الآية ٢.

وإن أراد أنّ الخطابات النفسية مداليل اللفظية، فلا تكون أدلة عليها؛ لأنّ الألفاظ لا تثبت معانيها، وإنما تكشف عنها عند العالم بالوضع على سبيل البداهة والضرورة.

ففيه: أنّ اللفظية لم تعتبر أدلة على النفسية من حيث اقتضائها؛ لتصوّرها وحضورها في نظر السامع، بل من حيث التصديق بثبوتها عند التكلّم وإرادته لها واللفظ يصحّ أن يكون دليلاً على معناه بهذا الاعتبار؛ لتوقّف دلالته عليه على تمهيد مقدّمات عديدة، وقد أطلنا الكلام في ردّه في الفصول الشيرازية.

أو الحروف والأصوات المركّبة تركيباً مفهماً على حدّ ما قيل: إنّه تعالى قادر على كل مقدور، فيكون قادراً على إيجاد حروف وأصوات منتظمة في جسم جامد وهو كلامه تعالى، وهو باعتبار خلقه إياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحروف والأصوات كونه غير قديم؛ لأنه عرض لا يبقى، فكيف يكون قديماً استناداً إلى التبادر المعلوم ثبوته من عدم صدق المتكلّم على الأخرس؛ لكونه في اللغة عبارة عمّن أوجد الكلام؟

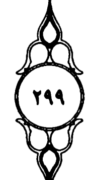
ويشهد به أيضاً استناد التكلّم إليه تعالى في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ﴾ [1] الظاهر منه حال ما قيل: من أنّ المتكلم مَن قام به الكلام، والكاتب مَن أوجد الكلام، أي: الكتاب، ولكل منهما مراتب، فكل كتاب كلام من وجه، وكل كلام أيضاً كتاب من وجه آخر؛ إذ كل متكلم كاتب بوجه، وكل كاتب متكلم أيضاً بوجه، فإن المتكلّم منا إذا تكلم بكلام في المعهود وقد صدرت عن نفسه في ألواح صدره ومنازل أصواته ومخارج حروفه

١ـ سورة النساء، الآية ١٦٤.

أشكال حرفية وهيئة كلامية، فنفسه ممن أوجد الكلام، فيكون كاتباً بقلم قدرته في لوح نَفَسه بفتح الفاء، ثم في منازل أصواته وشخصه ممّن قام به الكلام، فيكون متكلّماً.

فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه بعد تعذّر إرادة قيام الصدور منه بالمقابلة وإلّا لما بقي فرق بين المتكلم والكاتب.

وبطلان قيام الظهور، كقيام الكسر بالانكسار، وقيام التحقق وهو المسمى بالقيام الركني، كقيام الانكسار بالكسر، بمعنى أنه لا يتحقق الأول خارجاً أو ذهناً إلّا مسبوقاً بالثاني، وقيام العرض، كقيام الصبغ بالمصبوغ.



وإجماع الكلّ على أنه متكلّم في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْليماً﴾ [1]، بما أوجد لموسى من الكلام في الشجرة، ولزوم كونه تعالى كاتباً؛ لأنّه هو الذي يقوم به الكلام والمعاني والنقوش وعدم مساغ القياس المذكور.

وبطلان ما قيل: إنه لو كان الكلام ما ذكر لكان كل كلام كلام الله، ولا يفيد التقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل الله، أو على قصد الإلقاء من قبله؛ إذ الكلّ من عنده.

ولو أريد بغير واسطة فهو غير جايز أيضاً، وإلّا لم يكن أصواتاً وحروفاً، بأنّ من يرى أنّ الكلام هو الحروف والأصوات المذكورة لا يرى أن الله خلق كلام زيد مثلاً.

وعلى تقدير إرادة أنه خلقه به فالفرق بينه وبين الشجرة واضح.

ومنه يظهر لك الجواب عما يحتمل إرادته من أن كلام زيد مخلوق

١ـ سورة النساء، الآية ١٦٤ .

أحدثه هو، فلو كان كل كلام محدث كلامه لكان كلام جميع الخلق كلامه، أو إنشاء كلمات تامات وإنزال آيات محكمات وأخر متشابهات في كسوة ألفاظ وعبارات أو الكلمات المتّصفة بما ذكر مع مشتقّ المصدر المضاف بناء على أنّ ما تقدّم جار على التسامح، كاعتبار كونها تامات إن لم يرد بحقيقتها ذوات محمّد وآله ﷺ وأضافها ذوات الأنبياء، والثانية أعراض للأولى، وإن كانت الذوات الجزئية كذوات المؤمنين أعراضاً لها، على أقوال:

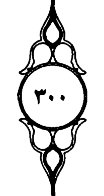
أوّلها: من تقدّم ذكره.

وثانيها: الأشاعرة.

وثالثها: المعتزلة والكرامية والحنابلة وأكثر الإمامية.

ورابعها: بعض من تأخّر.

والحق منها ما قبل الأخير؛ لدليله الواضح وبرهانه اللايح مما ذكر.





أصل

اعلم أنّ الصفة عند الأشاعرة لقولهم بالمعنى قايمة بالذات كالحروف والأصوات عند الحنابلة والكرامية، خلافاً للمعتزلة فإنها عندهم بغيرها كالشجرة في خطاب موسى كالإمامية، وهو الحق؛ لإمكانه، وتعلّق القدرة بكل ممكن.

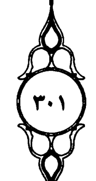
ومنع كون المتكلّم من قام به الكلام وإلّا لكان الهواء لقيام الحرف والصوت به متكلّماً كالصدى.

ولما صحّ تكلّم الجنّي على لسان المصروع لاعتقاد أنه فاعل الكلام

المسموع من المصروع، ولكان تعالى بعد بطلان كون الكلام معنى ذا حاسّة، لتوقّف وجود الحروف والأصوات على وجود آلتيهما.

وبالجملة: فما ذكروه غير متّجه كقولهم عد المعتزلة بقدمه مع لزومه تعدد القدماء ولزومه الكذب عليه تعالى بإخباره بإرسال نوح في الأزل ولم يرسله، والعبث في مثل ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1]، ومخالفة نصّ الكتاب الذي منه ما تقدّم، وكونه مركّباً مما يعدم السابق منه بوجود اللاحق، والقديم لا يجوز عليه ذلك.

والحاصل: أنّ الحنابلة والكرامية وإن وافقوا المعتزلة والإمامية فيما ذكر، إلّا أنهم خالفوهما في الحدوث حيث زعموا أن تلك الحروف والأصوات قديمة قائمة بذاته تعالى حتى ذهب بعضهم ـ جهلاً أو تجاهلاً ـ إلى أن الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف؛ استناداً إلى أنه لو كان حادثاً لكان قائماً بذاته أو بغيره أو لا في محلّ.



والكلّ باطل، وغير ذلك مما يعلم جوابه مما مرّ.

أصل

قيل: إنّ الكلام قرآن وفرقان باعتبارين، وهو غير الكتاب؛ لأنه من عالم الخلق ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[2].

والكلام من عالم الأمر ومنزله القلوب والصدور؛ لقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ

١ـ سورة البقرة، الآية ٤٣.

٢ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

الرُوحُ الأمين ۞ عَلى قَلْبِكَ﴾ [1]، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ في صُدُورِ الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [2] والكتاب يدركه كل أحد ﴿وَكَتَبْنا لَهُ فِي الألْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً﴾ [3]، والكلام ﴿لا يَمَسُّهُ إلاَّ الْمُطَهَّرُون﴾ [4] من أدناس عالم البشرية.

والقرآن إن كان خلق النبي دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى ﴿إنَّ مَثَلَ عيسى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ [5]، وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته، وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمر، وعيسى قوله الحاصل بأمره ﴿وَكَلِمَتُهُ ألْقاها إلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [6]، والمخلوق باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين.

فمن زعم خلاف ذلك أخطأ.

وفيه: أنّ الحق أن الكلمات من حيث كونها محدثة كلام، ومن حيث كون المحدث متلواً قرآناً ومحفوظاً في شيء كتاباً، والفارق بين الحق والباطل؛ لمكان الفرق بينهما فرقاناً إن لم يدع أن القرآن الكلام المعجز والفرقان ما تقدم كما يشعر بذلك ﴿إنَّ الَّذينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا

١ـ سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ و ١٩٤ .

٢ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٩ .

٣ـ سورة الأعراف، الآية ١٤٥ .

٤ـ سورة الواقعة، الآية ٧٩ .

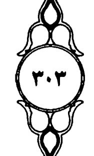
٥ـ سورة آل عمران، الآية ٥٩ .

٦ـ سورة النساء، الآية ١٧١ .

جاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتابٌ عَزيز﴾ [١] ؛ إذ الذكر هنا أو مطلق القرآن، وقد حكم بأنه كتاب.

فدعوى أن الكلام باعتبار أنه معان مجملة غير متمايزة في القلب؛ إذ هو محل المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والشجية؛ لأنه العقل الجوهري، قرآن، وباعتبار أنه صور مجرّدة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية متمايزة بمشخصاتها في النفس التي هي الصدر، أي صدر القلب ومقدمه ومركبه بفتح الميم وسكون الراء، فرقان.

وإذا تنزل بكلا معنييه إلى اللفظ والنقش كان كتاباً، وأنّ الكلام منه ما يقرأ ويتكلم به في النفس، ومنه ما يقرأ بالألفاظ، والكل قرآن.



وأنّ القرآن أحدثه الله شرح طبيعته النبي وخلقه دون الكتاب، وأنّ الثاني من عالم الخلق، وهو عالم المواد.

والكلام من عالم الأمر، وهو عالم الأشياء المجرّدة، كالعقول والنفوس والطبايع، بل وجوهر الهبا، أو عالم الفعل بجميع أصنافه كالمشيئة والاختراع والإرادة والإبداع والجعل والتقدير والقضاء والإمضاء والإذن، أو محلّه من ساير الأشياء كالحقيقة المحمّدية غير صحيحة؛ نظراً إلى ما ذكرنا، وعدم نهوض ما استند إليه في ثبوت بعض ما تقوم به من قوله: ﴿وَكَتَبْنا لَهُ فِي الأَلْواحِ﴾ [٢] على ثبوته.

هذا، مضافاً إلى أنّ مقتضى كلامه الأخير تفضيل آدم على عيسى؛ بناء على رجوع ضمير «خلقه» و «له» إلى عيسى، وأنّ الأول كالقرآن،

١ـ سورة فصلت، الآية ٤١.

٢ـ سورة الأعراف، الآية ١٤٥.

والثاني كالكتاب، وهو خلقان لم يدع اضطرابه؛ لدلالة ما ذكر.

وقوله: «ومن زعم خلاف ذلك أخطأ» أنّ الزاعم بحياله وهم قاطبة المسلمين ممّن يزعم تفضيل عيسى على آدم دون العكس، على ما تقدم.

ودلالة قوله: «وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته» إلى قوله: «ليس كالموجود بحرفين على العكس» وجميع ما يذكر في تصحيحه لا يظهر له وجه صحّة بعد التدبّر.

أصل

اعلم أنّ الاسم هو اللفظ الدال على المعنى بالاستقلال المجرّد عن الزمان، فقد يكون نفس المسمى كلفظ الاسم وحروف الهجاء على رأي، والنقض بالحروف في غير مثل من حرف جر إن تمّ، مدفوع بناء على كون الاستقلال قيداً للدلالة باستقلالها، وقد يكون مغايراً له، وحينئذ فقد يكون المسمى به ذات الشيء أو الداخل فيها أو الخارج عنها صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية، أو المركب وصورة معلومة أو موصوفية أو موصوفاً، ويمتنع الثاني من الثاني؛ لاستلزامه التركيب في حق الباري، والأول مطلقاً؛ لاستلزامه حدوث القديم أو قدم الحادث.

وفي الأول من الثاني والأول من الثالث منه بجميع أقسامه، أو ما عدا الأخيرين إشكال ينشأ في الأول من أنه لا يؤلّف حادث إلّا لحادث؛ للرواية.

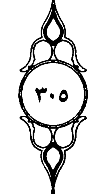
وفي الثاني كما عليه الملاحدة وجهم بن صفوان من أنّ ذلك نوع من المشاركة المفتقر إلى مميّز، الظاهر منهما التركيب المستحيل عليه تعالى؛

بناء على اختصاص المنشأ الأول بالاسم للذات وإلّا فلا.

ولما ذكر وكون الاسم في الأول للعنوان اعتراف بمضمون الخبر.

نعم، لو ردّا معاً بالإجماع والثاني به وبالكتاب، وبأن التركيب إنما يتم على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيات، وهو غير المدّعى؛ إذ هو نفيساير الصفات لكان له وجه.

وفي الكلّ قول بالمنع؛ استناداً إلى أنّ الواضع إن كان هو الله قاصداً به تعريف نفسه فهو لأنه عالم بذاته قبله كغيره لاحتجاب ذاته عمّا سواه، محال، وإن كان غيره؛ لاشتراط أن يكون عارفاً بها كذلك، يظهر جوابه بعد ضعف الرواية أو صحّتها ومعارضتها بالإجماع في غير ما يدّعى دلالته على معنى خارجيّ قديم كما عليه المثبتون للصفات القديمة، أو حادث كما ذهب إليه المثبتون لها على جهة الحدوث من الأشاعرة والكرامية مما مرّ، فالحقّ عندهم أنّ الثمانية الجائزة عقلاً الواردة شرعاً منها ما تدلّ على الذات فقط، كلفظ الله تعالى.



والحقّ إذا أريد به الذات من حيث إنها واجبة الوجود لا دائم الثبوت.

ومنها ما تدلّ عليها مع إضافة كالقادر فإنه اسم للذات بالإضافة إلى مقدور، والعالم فإنه اسم لها باعتبار انكشاف الأشياء لها، والخالق باعتبار تقدير الأشياء، والباري باعتبار اختراعها، والمصوّر باعتبار أنه مرتب صور المخترعات أحسن ترتيب، والكريم باعتبار إعطاء المسؤولات، والعفوّ عن السيّئات، والعلي باعتبار أنه فوق ساير الذوات، والعظيم باعتبار تجاوزها حدّ الإدراكات الحسّية والعقلية، والأول باعتبار السبق على الموجودات، والآخر باعتبار صيرورتها إليه، والظاهر باعتبار دلالة العقل على وجوده دلالة بيّنة،

والباطن بالإضافة إلى عدم إدراك الحس والوهم له.

ومنها ما يدلّ عليها باعتبار سلب الغير عنه، كالواحد لسلب النظير والشريك، والفرد لسلب القسمة والعضيد، والغني لسلب الحاجة، والقديم لسلب العدم، والسلام لسلب العيوب والنقايص، والقدّوس لسلب ما يخطر بالبال.

ومنها ما يدل عليها باعتبارهما معاً، كالحيّ باعتبار أنه المدرك الفعّال الذي لا تلحقه الآفات، والواسع باعتبار سعة علمه وعدم فوات شيء منه، والعزيز باعتبار أنه لا نظير له وصعوبة إدراكه والوصول إليه، والرحيم باعتبار شمول رحمته لجميع مخلوقاته أو المؤمنين، وعدم خروج أحدهما عنها.

وأما غيرها فمنه ممتنع عقلاً إطلاقه عليه، ككل اسم دال على الأمور الجسمانية أو مشتمل على الحاجة والنقايص الردية.



ومنه جايز عقلاً لم يرد فيه كتاب أو سنة، كالجوهر بمعنى القايم بذاته غير المفتقر إلى غيره، ومقتضى الأدب اجتنابه.

وباقي الأقسام تظهر لك مع حكمها بالتأمّل فيما ذكرنا.

ومن هنا قيل: فكل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به إذن جاز إطلاقه عليه تعالى إلّا أنه ليس من الأدب؛ لجواز أن لا يناسبه من وجه آخر.

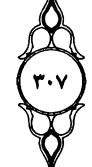
كيف، ولولا غاية عنايته ونهاية رأفته في إلهام الأنبياء والمقرّبين أسماءه لما جسر أحد من الخلق أن يطلق واحداً من أسمائه عليه سبحانه؟!

أصل

لم يقم دليل وجوب المعرفة الذي اقتضاه وجوب شكر المنعم بعد تعذّر معرفة الذات المقدسة على ما هي عليه؛ لأنها على فرضها إما أن تكون ضرورية أو كسبية، والكل منتف.

أما الأولى؛ فلوقوع النزاع وانتفاء كونها كذلك بمجرّد توجّه العقل أو بأدنى تبيّن، وانتفاء كونه محسوساً حتى تكون كذلك بمشاركة حسّ ظاهر أو باطن بتكرار أو بدونه؛ بناء على أنّ مثل ذلك لا ينافي كونها ضرورية.

وأما الثانية؛ فلأنّ كلّ كسبي لابدّ له من كاسب، وهو في التصورات إما الحدّ أو الرسم، وتامّ الأول لكونه من الفصل والجنس القريبين المستلزمين لتركب الماهية المستحيل على الذات المقدّسة كناقصه؛ لكونه لابد فيه من الجنس الممتنع ثبوته له وإلّا جاء التركيب بنحو ما قررنا فيما سلف، فيمتنع.



والرسم مطلقاً؛ لكونه بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة، ولذا صحّ عمّن تديّنا بدينه «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو»[١]، وجواب الكليم عن مغالطة فرعون البارزة مبرز السؤال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٢]، بـ ﴿رَبُّ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِين﴾[٣] تارة، وبـ ﴿رَبُّكُمْ

١ـ عوالي اللآلي ٤: ١٣٢، ح ٢٢٦.

٢ـ سورة الشعراء، الآية ٢٣.

٣ـ سورة الشعراء، الآية ٢٤.

﴿وَرَبُّ آبائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾[1]، بعد إنكاره الجواب بالصفة عن السؤال عن الذات؛ لمكان ما أخرى، وبـ ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُون﴾[2] بعد نسبته إلى الجنون، حيث أجاب بما يقع جواباً لأيّ عن المسؤول عنه بـ «ما» تنبيهاً على أنّ حقيقته غير ممكنة المعلومية ثالثة، وبطلان ظاهر ما قيل من أنّ الحكمة الممنون بها على أهلها والمصون بها عن غيرهم هي بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار إليه بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهيد﴾[3]، والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس المشار إليه بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾؛ استناداً في الأول مع الآية إلى قوله: «يا من دلّ على ذاته بذاته»[4].

وما نسب إلى [الإمام] الحسين عليه السلام في مناجاة دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور» الحديث[5]، غفلة عن معناها؛ إذ المراد بالأولى كالمنسوب إليه عليه السلام أنه موجود في الغيبة والحضور على ما ورد النص به عن الصادق عليه السلام.

والوسط على ما قيل آية الله التي يدلّ بها عليه كالنفس مجرّدة عن كل شيء، ووجوبها ضرورة أنها أعظم أصل من أصول الدين التي هي

١ـ سورة الشعراء، الآية ٢٦.

٢ـ سورة الشعراء، الآية ٢٨.

٣ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.

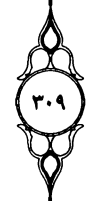
٤ـ هذا مقطع من دعاء الصباح لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام. (بحار الأنوار ٨٤: ٣٣٩، ح ١٩)

٥ـ بحار الأنوار ٩٥: ٢١٦، ح ٣.

التوحيد والعدل والنبوة والإمامة بإدخال المعاد كغيره في العدل، إن لم نقل إنها معرفة الله، وما عداها من لوازمها وتوابعها.

ومن هنا كان علم الكلام أشرف العلوم على أزيد منها بنحو ما سلف، وهو كاف في التصديق؛ إذ لا يشترط فيه معرفة المحكوم عليه بالكُنه والحقيقة، فإنا نحكم على شبح نراه من بعيد بأنه شاغل للحيز، وإن لم نعلم حقيقته.

وليس علم الكلام إلّا ما بحث فيه عن ذات الله وأحوال الممكنات على قانون الإسلام لا الفلسفة الإلهية التي يبحث فيها على قواعد الحكماء؛ إذ القول بأنّ البحث عن الذات يقتضي أنها موضوعة، وكونها موضوعة يقتضي أن البحث عنها باعتبار عوارضها الذاتية، ومعرفة كون هذا العرض ذاتياً فرع معرفة الذات المستحيلة كما ترى، أو عن الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو هو علىَ قانون الإسلام أيضاً.



وعلى كلّ حال فالبحث فيه وصرف العمر في لآليه لا يوصل إلى أكثر مما تقدم.

ولقد أجاد بعض أساطين أهل الفن حيث قال بعدما ذكر ما يقرب ممّا ذكرنا أو ينقص عنه بكثير: هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته التي هي أعظم أصل من أصول الدين بل هي أصل الدين كاف؛ إذ لا يعرف بالعقل أكثر منه، ولا يتبيّن في علم الكلام التجاوز عنه؛ إذ معرفة حقيقته المقدّسة غير مقدورة للأنام، وكمال ألوهيته أعلى من أن تناله الظنون والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوّث بالخواطر والأفهام، فالذي تعرفه العقول ليس إلّا أنه موجود؛ إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه أو سلبنا عنه ما نافاه خشينا

أن يوجد له بسببه وصف ثبوتي أو سلبي، أو يحصل له به نعت ذاتي معنوي تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ومن أراد الارتقاء عن هذا المقام ينبغي أن يحقّق أن وراءه شيئاً أعلى من هذا المرام، ولا يقصر همّته على ما أدركه، ولا يشغل عقله الذي قد ملكه بمعرفة الكثرة التي هي أمارة العدم، ولا يقف عند زخارفها التي هي منزلّة القدم، بل يقطع عن نفسه العلايق البدنية، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية، ويضعف حواسه وقواه التي يدرك بها الأمور الفانية، ويحبس بالرياضة نفسه الأمّارة التي تثير التخيّلات الواهية، ويوجّه همّته بكلّيتها إلى عالم القدس، ويقصر أمنيته على نيل محلّ الروح والأنس، ويسأل بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والإفضال أن يفتح على قلبه من باب خزائن رحمته، وينوّره بنور هدايته التي وعد بها بعد مجاهداته، ليشاهد الأسرار الملكوتية والآثار الجبروتية، ويكشف في باطنه الحقايق العينية والدقايق الفيضية، إلّا أن ذلك قباء لم يخط على قدّ كل ذي قدّ، ونتايج لم يعلم مقدّماتها كل ذي جدّ، بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء[١].

ومراده من المرتقى عنه إثبات المعرفة على طريقة أهل النظر، والمرتقى إليه إثباتها على طريقة الأولياء المبنيّة علومهم على الفيض الإلهي والكشف والكشف الرباني الحاصلين بعد مجاهدات نفسانية وإزالة عوايق بدنية.

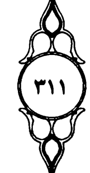
١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ٩٩ ـ ١١٨، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

أصل

قيل: إنّ اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر في صحّة التكليف من العلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف إرادتهم، واختلافها ناشئ من اختلاف دواعيهم، واختلافها ناشئ من اختلاف إدراكاتهم وملكاتهم، واختلافهما ناشئ من اختلاف استعداداتهم.

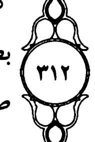
ومنشأ هذا الاختلاف أمران:

الأول: اختلاف ذواتهم وطبايعهم كما يدل عليه أخبار الطينة، وقد أشير إلى ذلك فيما روي من: «أن السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقي شقي في بطن أمه»[1].



وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل أو القبيح، وإنما هي مستلزمة لصدوره عنهم بالاختيار عند عدم المانع، فالمخلوق من طينة العليين يأتي عند استجماعه للشرايط المعتبرة بالأفعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة منها بواسطة الملكات الجميلة المفاضلة عليها لأهليتها لذلك، والمخلوق من طينة سجّين يأتي بالأفعال القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة منها بواسطة ضد تلك الملكات لأهليتها لذلك، والمخلوق من الطينتين يأتي بما يناسبهما من الأفعال كما مرّ باختياره.

١ـ ورد هذا الحديث في المصادر الحديثية بألفاظ مختلفة، وفي بعضها مع تقديم وتأخير. (أنظر: الكافي ١٥ : ٢٠٤ ، ح ٣٩ ؛ من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٠٢ ، ح ٥٨٦٨ ؛ التوحيد: ٣٥٦ ، ح ٣ ، وغيرها من المصادر)



وعلى هذا ينزل ما ورد في ولد الزنا من أنه يدخل النار، وأنه لا يكون إلاّ مبغضاً لأهل البيت عليهم السلام .

ومثله ما ورد في ولد الحيض، فإن المراد أنه يدخلها بأعماله التي تصدر عنه باختياره.

والبغض وإن كان في أول الأمر اضطرارياً، إلّا أنه لما مكن من رفعه وقلبه بالمحبّة الراجية بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على تقصيره في ذلك.

وكذا الكلام في ساير الأخلاق الرذيلة التي توجد في ساير المكلّفين، كالبخل والحسد والكبر وغيرها، فإنها قد تكون بحسب مبدأ حصولها فيهم بطريق الاضطرار، إلّا أنهم قد مكنوا من دفعها بالمجاهدات، ولذا قد يجاهد صاحبها نفسه في دفعها، فيجرّدها عنها، وكما أنها مما يمكن سلبها بالمجاهدة كذلك الجميلة يمكن سلبها بها، وكما أنّ صاحب الأولى مأمور بسلبها عن نفسه مستحقّ للعقوبة على التقصير في ذلك كذلك صاحب الثانية مأمور بالمحافظة عليها فيؤجر عليها.

ولو مات صاحب الملكة الرذيلة قبل تمكّنه من إزالتها كان معذوراً في ترك إزالتها إلّا أنه غير معذور في العمل بمقتضاها؛ لعدم اضطراره إليه.

ثم المراد باستعداد الذوات لما يفاض عليها من الملكات أنّ لها من جهة كونها تلك الذوات أهلية تلك الإفاضة بمقتضى قانون الحكمة لا أنه لا يمكن إفاضة غيرها عليها، فاستناده إلى الذات كاستناد الفردية إلى الثلاثة والزوجية إلى الأربعة، فلا يعلّل بأمر غيرها.

ولما كانت الذوات معلولة له تعالى بما لها من الاستعدادات وكانت

قاضية بإيجادها أوجدها وأعطاها ما كانت طالبةً له بلسانه، فإنّ كل شيء عنده بمقدار، فآتاكم من كلّ ما سألتموه.

ولا فرق في هذا البيان بين أن نقول: بأنّ المجعول بالأصالة هو الوجود أو الماهية؛ إذ على الأول يكون الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعداً لإفاضة ملكاته عليه، وعلى الثاني تكون الماهية الخاصة كذلك.

وهذا النوع من الاستعداد ينبغي أن يسمى بالاستعداد الذاتي، والأولي الثاني اختلاف الإدراكات والملكات والأحوال المكتسبة بواسطة الأعمال وترجع سلسلة استنادها إلى الاستعداد الذاتي، ويعرف بقية الكلام فيه ممّا مرّ.



وينبغي أن يسمّى هذا النوع من الاستعداد بالكسبي والثانوي، ومنه زيادة الهدى في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته ونحوها المشار إليها في ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدى ۞ وَرَبَطْنا عَلى قُلُوبِهِم﴾[١].

﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً وَآتاهُمْ تَقْواهُم﴾[٢].

﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾[٣].

﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾[٤].

وأما ﴿وَلكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإيمانَ وَزَيَّنَهُ في قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ

١ـ سورة الكهف، الآيتان ١٣ ـ ١٤.
٢ـ سورة محمد، الآية ١٧.
٣ـ سورة التغابن، الآية ١١.
٤ـ سورة إبراهيم، الآية ٢٧.

﴿الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيانَ﴾[1] ؛ فيمكن أن يكون منشأ هذا النوع من الاستعداد، والاستعداد الذاتي.

وكذلك الطبع في حق الكافر وأشباهه المشار إليها في ذلك بـ ﴿بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ﴾[2].

﴿وَقالُوا قُلُوبُنا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾[3].

﴿وَأُشْرِبُوا في قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾[4].

﴿فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[5].

﴿وَجَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً﴾[6].

و ﴿جَعَلْنا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً﴾[7].

﴿وَجَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفي آذانِهِمْ وَقْراً﴾[8].

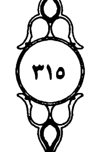
﴿وَجَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْديهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُون﴾[9].

١ـ سورة الحجرات، الآية ٧.
٢ـ سورة المنافقون، الآية ٣.
٣ـ سورة البقرة، الآية ٨٨.
٤ـ سورة البقرة، الآية ٩٣.
٥ـ سورة الصف، الآية ٥.
٦ـ سورة المائدة، الآية ١٣.
٧ـ سورة الإسراء، الآية ٤٥.
٨ـ سورة الأنعام، الآية ٢٥.
٩ـ سورة يس، الآية ٩.

و ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمالَهُمْ﴾[1].

وأما ما أشير إليه في ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ﴾ الآية[2]، فالظاهر أن منشأه الاستعداد الذاتي.

واعلم أن الداعي وما يسند إليه من الإدراكات والملكات والأحوال بكلا نوعيها المتقدّمين وإن كانت شرائط لصدور الأفعال من النفس إلّا أن لها عند التحقيق نوع إعداد في صدور الأفعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار، فما كان منها معدّاً لصدور الخير يسمى إنعامه على العبد به بدون إعطائه ما يعاوضه توفيقاً، وهو تفضّله تعالى على العبد زايداً على القدر المعتبر في صحّة تكليفه بما يصدر معه الطاعة وعمل الخير، وقد يسمّى تأييداً وهداية.



قال الله تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[3].

و ﴿إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[4].

و ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾[5].

وتخصيص البعض به لاختصاص الأهلية بهم وامتناع الترجيح من غير مرجّح.

قال الله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى وَكانُوا أَحَقَّ بِها وَأَهْلَها﴾[6].

١ـ سورة النمل، الآية ٤ .

٢ـ سورة الأعراف، الآية ١٧٩ .

٣ـ سورة المجادلة، الآية ٢٢ .

٤ـ سورة المائدة، الآية ١١٠.

٥ـ سورة القصص، الآية ٥٦ .

٦ـ سورة الفتح، الآية ٢٦ .

ويختلف مراتبه باختلاف مراتب الأهلية، كما قال تعالى في حق أنبيائه: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلى بَعْضٍ﴾ [1]، وحقّ ملائكته: ﴿وَما مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُوم﴾ [2].

وما كان منها معدّاً لصدور الشرّ يسمى إعطاؤه بدون الإنعام عليه بما يعاوضه خذلاناً واستدراجاً.

قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُون﴾ [3].

و ﴿إِنَّما نُمْلي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً﴾ [4].

وتوضيح ذلك: أنّ النفس منبع الشرور والشهوات كما قال تعالى حكاية عن يوسف: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ ما رَحِمَ رَبِّي﴾ [5]، فإن تركت بحالها لم يصدر منها باختيارها إلّا القبائح والمعاصي.

وإن أنعم عليها بما يعارض بها دواعيها وشهواتها سلمت من مفاسدها.

قال تعالى لنبيه: ﴿وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَليلاً﴾ [6].

﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ما زَكى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً﴾ [7].

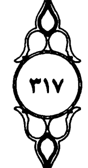
١ـ سورة الإسراء، الآية ٥٥.
٢ـ سورة الصافات، الآية ١٦٤.
٣ـ سورة الأعراف، الآية ١٨٢.
٤ـ سورة آل عمران، الآية ١٧٨.
٥ـ سورة يوسف، الآية ٥٣.
٦ـ سورة الإسراء، الآية ٧٤.
٧ـ سورة النور، الآية ٢١.

وقال الصادق عليه السلام لعمر بن حريث حين عرض عليه دينه فأقرّه عليه: «لا تقل إني هديت نفسي، بل الله هداك»[١].

ويساعد على ذلك ﴿ما أصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَما أصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[٢]، وإن كان الكل منه باعتبار وقوعه بمشيئته وقضائه.

ومن هنا صحّ قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[٣].

أو باعتبار كون كل منهما مخلوقاً له تعالى، وإن كانت الأولى مخلوقة بالخلق التكويني والثانية بالخلق التقديري، بمعنى أنه تعالى لم يزل عالماً بمقدارها، أو باعتبار كون كل منهما مجعولاً له وإن كانت الأولى بالأصالة والثانية بالتبع، كما عليه بعض الحكماء، حيث قال: والماهية غير مجعولة ولا موجودة في نفسها لنفسها، كما أقمنا البراهين عليه في مقامه.



ثم لا يجوز أن تكون الماهية مقتضية للوجود وإلّا لكانت قبله موجودة، وهو محال.

فالحق: أنّ المتقدّم منهما على الآخر هو الوجود، لكن لا بمعنى أنه مؤثر في الماهية لكونها غير مجعولة، كما مر، بل بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقيق، والماهية تبع له كتبعية الظلّ للشخص، والشبح لذي الشبح، من غير تأثير وتأثر، فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهية موجودة به بالعرض، فهما متّحدان هذا الاتّحاد بناءً على أنّ المراد بالأولى نفسه، وبالثانية نفسها، وأنّ الماهية في كلامه غير مجعولة بالأصالة

١ـ الكافي ٣: ٦٥، ح ١٤.
٢ـ سورة النساء، الآية ٧٩.
٣ـ سورة النساء، الآية ٧٨.

وإن كانت مجعولة بالعرض؛ لعدم استقامة ما فهمه منه بعض محققي المتأخرين من عدم الجعل فيها أصلاً، وأن المجعول ليس هو إلّا الوجود.

ولا ينافي تعميمها كون الحسنة والسيئة في صدرها بمعنى الرخا والرخص والشدة والجذب ونحو ذلك، لا بمعنى الطاعة والمعصية؛ لأنهم ما كانوا يسندون الأولى إلى الله والثانية إلى النبي ﷺ؛ لما تقرّر في غير هذا الفن من أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد؛ إذ خصوصه لا يخصص الوارد إذا كان فيه جهة عموم.

مضافاً إلى مساعدة الوارد من الأحاديث عليه.

ومنه تبين لك أنه تعالى أولى بحسنات العبد منه، وأنّ العبد أولى بسيئاته منه تعالى على حدّ ما ورد عنهم عليهم السلام في ذلك.

ولعل المنقول عن بعض محقّقي المتأخّرين عن أنّ الوجود منبع الكمالات والخيرات، والماهية منبع النقائص والشرور، فإذا قوي وغلب الأول على الثانية غلبت آثاره على آثارها على حسب ما فيه من الاستعداد والقوة، وإن غلبت الثانية على الأول فبالعكس، وحيث إنه منه تعالى؛ لأنه فعله، فهو أولى به وبآثاره، وهي من العبد؛ لأنها حقيقته وذاته، فهو أولى بها وبآثارها، غير خارج عن أحد الوجوه المذكورة، كالمنقول عن الفوائد وغيرها: من أنّ الوجود نور خالص، والماهية ظلمة كذلك، وأنّ الأول ناظر إلى ربه، والثانية إلى نفسها، وهما كسابقهما مبنيّان على بعض الوجوه المتقدّمة في حقيقة الشيء من كونها مركبة من الوجود والماهية، فكل منهما على حدّ الآخر في مرتبة الجزئية، أو عبارة عن نفس الأول فقط، والثاني عرض له، أو بالعكس.

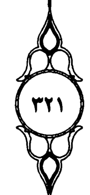
وتمام التحقيق في ذلك سيأتي في باب بيان خلق الخير والشر، وكيفية تعلق القضاء بالثاني منهما.



الفصل الثاني

في العدل





وهو لغة: التسوية بين الشيئين[١].

وعند المتكلّمين: علوم متعلّقة بتنزيه الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب[٢].

أو نفسه بدون اعتبار العلم في مفهومه؛ استناداً إلى أنه ليس من ذاتياته.

وفي الكل محلّ تأمّل، يظهر وجهه من كون المراد به صفة في نفسه تعالى، أو باعتبار وصف الواصفين له به.

والتعريفان ينطبقان على الثاني، دون الأول.

والمنطبق عليه هو العلم بتنزّهه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، أو نفسه على إشكال في أولهما؛ إذ العلم فيه أيضاً صفة للمنزه دون المنزه، فيرجع أيضاً إلى اعتبار وصف الواصف.

نعم، قد يقال: إنما ذكروه مبنيّ على الملازمة بين التفعيل والتفعّل، والاكتفاء بمثل ذلك في مقام التعاريف مشكل إن كان ذلك منهم تحديداً.

وعلى كل حال: فإطلاقه في كلامهم على الأعم من ذلك ومن مسألة

١ـ مجمع البحرين ٥ : ٤٢٠، مادّة «عدل».

٢ـ المصدر نفسه.

التكليف واللطف والأعراض وتقسيم الفعل إلى الخمسة المشهورة لتفريع ما عدا الأخير عليه، وتوقّف التصديق به عليه.

أصل

الفعل عند الحكماء: هو مبدأ التغيير في آخر.

وعند المعتزلة: هو ما وجد بعد أن كان مقدوراً.

وعند جماعة: هو صرف الشيء من الإمكان إلى الوجود.

وعند الأكثر: هو ضروري التصوّر كالوجود، فلا يحتاج إلى تعريف[1].

وهو البرهان الساطع إن لم يكن ذا صفة تزيد على حدوثه تكون مبدأ للحسن والقبح، كحركة النائم والساهي، فلا يتّصف بشيء منهما مطلقاً.

أو على القول بأنهما غير ذاتيين، وإن كان فهو حسن بمعنى ما لقادر عليه العالم به أن يفعله، أو ما لم يكن على صفة يؤثر استحقاق الذم عليه، أو قبيح يقابله فيهما.

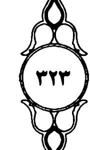
والأول واجب إن نفر العقل من تركه، ومندوب إن لم ينفر منه وترجّح فعله عليه، ومكروه كذلك إن ترجح تركه عليه، ومباح إن تساوى طرفاه.

فما قيل من أنه إما أن يكون له وصف زائد على حدوثه أو لا، والثاني كحركة الساهي والنائم.

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٢٣، تعريف الفعل وتقسيمه إلى الحسن والقبيح.

والأول إما أن ينفر العقل من ذلك الزائد أو لا، والأول فهو القبيح، والثاني وهو الذي لا ينفر العقل منه وهو الحسن، إما أن يتساوى فعله وتركه وهو المباح، أو لا يتساوى، فإن ترجّح تركه فهو، وإما مع المنع من النقيض وهو الحرام، وإلّا فهو المكروه، وإن ترجح فعله، فإما مع المنع من تركه وهو الواجب، أو مع جواز تركه وهو المندوب.

إن أريد بالحسن والقبيح فيه ما ذكرناه، فلا معنى لعدّ الحرام من أقسام الحسن، وإن أريد بهما فيه غير ذلك ككون الفعل موافقاً للعرض والمصلحة، أو مخالفاً لهما، أو متصفاً بصفة الكمال أو النقص، أو ملائماً للطبع أو منافراً له، أو كونه بحيث يستحق فاعله للمدح أو الذم عرفاً، كحسن خروج الجندي بلباسه، وقبح خروج العالم به، أو كونه بحيث أثنى الشارع على فاعله وأمر بالثناء عليه كذلك، كما في الواجبات، أو ذم فاعله من حيث إنه فاعله وأمرنا بذمه كذلك، كما في المحرّمات، أو غير ذلك من معانيهما المسلّمة عند الكلّ، أو ممّا هو محل النزاع بين الفلاسفة والعدلية والمجبرة؛ لكون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب أو الذم والعقاب من حيث كونه فاعلاً له، فلا معنى أيضاً لعدّ الحرام والمكروه والمباح من أقسامه.



مضافاً إلى ما فيه من الخلل البيّن من حيث القواعد العربية، وعدم انطباق بعض المعاني المذكورة على التقدير الثاني على المعاني العقلية لهما، فتدبّر.

وأما ما قيل: من أنّ العقل إذا أدرك الجهات، فإما أن يحكم بالحسن أو بعدمه، والثاني هو الإباحة العقلية.

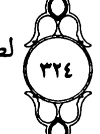
وعلى الأول، إما أن يكون حكمه الفعل أو الترك، وعلى التقديرين إما أن يكون مع تقبيح النقيض أو بدونه.

وهذه أحكام أربعة عقلية، أعني: الوجوب العقلي، وحرمته وندبه وكراهته.

ففيه ـ مضافاً إلى أنّ الترك ليس بفعل؛ لما تقدّم من معناه ـ ما لا يخفى على من تدبّر فيما أسلفناه.

أصل

قد طال النزاع والتشاجر في أن لحوقهما للفعل هل هو لذاته، أو لصفات لازمة له، أو صفة في القبيح دون الحسن، أو بالوجوه والاعتبارات؟



فذهب كل طائفة إلى مذهب.

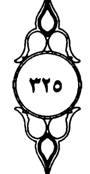
والذي نشاهده من مكتوم حقايقها ونستظهره من كنه محجوب أسرارها: أنّ منها ما يتصف بهما لذاته كحسن الإيمان والتخلّق بالأخلاق الجميلة، وقبح الكفر والتخلّق بالأخلاق الرذيلة.

ومنها: ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبارات، وهو الغالب كضرب اليتيم ظلماً وتأديباً، وقتل النفس ظلماً وحدّاً، وتناول المحرّمات تشهّياً وتداوياً، وغير ذلك مما لا يحصى.

أصل

الذي طفحت به كلماتهم أنّ المراد بكونهما ذاتيين: كونهما مستندين إلى تمام حقيقة الفعل، وبكونهما اعتباريين: كونهما مستندين إلى صفات غير مفارقة لتمامها ولو بحسب الخارج دون الذاتي بالمعنى الذي يقابل به العرضي، كما هو المتداول في ألسنة أهل المعقول؛ إذ لا يذهب وهم واهم إلى أنهما جزء الحقيقة أو تمامها.

والتوجيه بأنهم يريدون أنهما من اللواحق الذاتية له مقيّداً بالجهة الخاصة، أعني: الصفة، فيجعلون الحُسن ذاتياً لضرب اليتيم المقيد بكونه على وجه التأديب، والقبح ذاتياً لضربه المقيد بكونه على وجه التعذيب، لا يخلو من وجه.





أصل

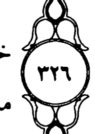
اعلم أن ما ذكرناه مبنيّ على الملازمة بين حكم العقل والشرع في النزاع الكبروي، دون الصغروي.

فذهب الأكثرون إلى إثباتها مطلقاً.

وآخرون ـ وهم جمع من المحدّثين وبدر الدين الزركشي ـ إلى نفيها مطلقاً.

وفصّل بعض، فخصّ النفي بالأحكام المتعلّقة بالفروع دون الأصول، وآخر فخصّه بالنظريات دون غيرها.

وتوقّف شيخ الأشاعرة بعد التنزل عن منعه الصغروي.



أصل

أنكرت المجبّرة الحسن والقبح العقليين بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب، وما يبتني عليهما مطلقاً؛ استناداً في الثاني إلى انتفاء المبنى، وفي الأولين إلى وجوه:

منها: أنه تعالى هو الحاكم على الإطلاق بلا حكم الحاكمين بالضرورة والاتّفاق، فكيف يحكم عليه بوجوب اللطف أو قبح تكليف ما لا يطاق؟!

ومنها: أنه لو وجب عليه شيء، فإن كان تركه لا يوجب ذمّاً فقد خرج عن العنوان، وإن أوجب كان اللازم منه كونه تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً به، وهو محال.

وفيهما ـ مع معارضتهما بما سيأتي من البراهين الساطعة القائمة على ثبوتهما ـ أنّ ذلك ليس بحكم منا عليه، بل هو مقتضى حجته البالغة ورشح حكمته الكاملة، فهو عين كونه أحكم الحاكمين، بل برهان عليه لكل ذي بصيرة ويقين، وأنّ الترك المفروض بعدما بيّنا من ثبوتهما بالضروة محال عليه.

ومن هنا أوجبنا اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبيرة قبل التوبة، وفعل ما هو الأصلح للعبد في الدنيا، وترك القبيح عليه تعالى.

وردّهم الأول بأنّ قرب العبد إلى الطاعة ابتداءً بدون توسّط اللطف ممكن قطعاً، وإذا كان كذلك كان تعالى قادراً عليه، فيكون توسطه عبثاً، وهو محال على الحكيم.

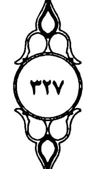
والثاني بأنّ لله تعالى على العبد في الدنيا من النعم السابقة والإحسانات السالفة ما لا تكاد فيه طاعته، وهو كاف في المجازات، فالعمل علامة حصول الثواب لا علّته.

والثالث بأنه حقّه، فله كالشاهد العفو عنه.

والرابع بخلق الكافر الفقير.

والخامس بأنه مبني على القبح العقلي، وهو فاسد مما لا يصغى إليه.

لأنّا نجيب عن الأول: بأنّ حكمته تعالى اقتضت إجراء المسببات من الممكنات عن أسباب متعارفة عينت لها بحسب الاستعداد والقابليات كما يومئ إليه قوله: «أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بالأسباب»[1].



وعن الثاني: بأنه مخالف لمعظم الكتاب والسنة الصريح في السببية، كقوله تعالى: ﴿جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُون﴾[2]، ونحوه.

والصرف إلى المجاز محتاج إلى الدليل، وحيث لا، فلا.

وعن الثالث: بأنه ـ مع كونه خلاف النصّ ـ مناف لحكمة التكليف.

وعن الرابع: بأنه إنما خلق ما ذكر لكونه الذي أعطى كل ذي خلق خلقه ومبدأ كل فيض، ومثال الأصلحية لا ينحصر بالرجوع إليه بخصوصه، بل يكفي فيها وجودها بالنسبة إلى سائر المخلوقين ولو بحصول المشقّة والأذى لبعضهم منه، وعدم العلم بها غير العلم بعدمها.

وعن الخامس: بأن حُكم العقل بما ذكر ضروري كما ستأتي الإشارة إليه، وأثبتهما الفلاسفة بالعقل العملي، وهو ما للقدرة الإنسانية في متعلقه

١ـ الكافي ١ : ٤٤٨، ح ٧.

٢ـ سورة السجدة، الآية ١٧.

تصرف، أو ما كان محتاجاً إلى البدن في أفعاله.

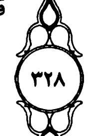
والعدلية بالنظري، وهو ما ليس لها في متعلقه تصرف، أو ما كان غير محتاج إلى البدن، والعملي في غير ابتداء أمره.

وبالجملة: فإن شئت توضيح الفرق بينهما فنقول:

إنّ الأول ما احتاج في كل واحد من أفعاله إلى البدن إلّا نادراً، كإصابة العين من بعض النفوس الشريرة والأفعال الخارقة للعادة من المتجرّدين الكاملين.

والثاني ما لم يحتج إليه وإلى العملي فيها؛ لاكتفائه بذاته، ومن ثمّ قيل: إنه أولى مراتب العقل.

ولهم على ذلك حجج متكثّرة وأدلة متضافرة.



منها: أنهما لو لم يكونا عقليين لم يحكم بهما من أنكر الشرع مطلقاً، كالبراهمة من حكماء أهل الهند، ومن أنكره مع غيبة الإمام كالملاحدة من الإسماعيلية.

وفيه: أنّ تسليمهما لما ذكر وعدم إنكارهما له إن كان بالمعنى المتنازع فيه فغير معلوم، بل غير ممكن، وإن كان بغيره فغير مجد.

ومنها: أنهما لو انتفيا عقلاً لانتفيا شرعاً، واللازم باطل بالإجماع، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنه إذا لم يحكم بقبح الكذب عقلاً مثلاً لم يحكم بقبحه شرعاً، فيكون حينئذ جائزاً عليه، فلم يجزم بحسن شيء أو قبحه عند إخباره به؛ لجواز كذبه.

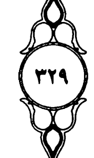
وفيه: أنّ التجويز العقلي لا ينافي الجزم العادي؛ لأنه من غير جنسه أو

نوعه أو صنفه، وهو كاف في غير الأصول على المشهور، وفيها، بل اكتفى جمع من أصحابنا بما دون العادي من الظن فيها.

ومنها: أنهما لو لم يكونا عقليين لجاز التعاكس فيهما بأن يصير القبيح حسناً بحكم الشرع، وبالعكس، فيثاب الكافر ويعاقب المؤمن.

بيان الملازمة: أن الفرض كون العقل معزولاً فيهما دائران مدار الأمر والنهي، فجاز أن يأمر بالأول وينهى عن الثاني.

وفيه: أن مجرد التجويز العقلي بعد إلغاء حكمه عند هذا القائل غير مضرّ لا سيّما بعد العلم بهما بورود الأمر والنهي فيهما.



ومنها: الضرورة كما عن البصري وهي أولاها؛ لأن الاستدلال إن لم ينته إليها دار أو تسلسل، فإنا نعلم بها حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وتكليف الكتابة لمن لا يد له والمشي لمن لا رجل له، وأن واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبايح وترك الواجبات ومستغن عنهما؛ لما مرّ من البرهان على ذلك، وأنّ كل من كان كذلك يستحيل عليه فعل الأول وترك الثاني بالضرورة، فينتج أنهما مستحيلان عليه بها، وأن صدور الأول عنه تعالى يحيل إثبات النبوة، وإذا كان فعله محالاً عليه، فكذا إرادته له؛ لأنها منه.

وإلى هذا ينظر كلام العلاّمة الحلي والمحقّق الطوسي (قدّس سرّهما): واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن فعل القبائح وترك الواجبات؛ لما تقدّم من الأصول، وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة، ينتج: أنّ

الواجب تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب[1].

أصل

اعلم أنّ ما يتوقّف عليه الحكم الضروري من التصوّرات قد يكون ضرورياً كالواحد نصف الاثنين، فإن تصوّر طرفيه أيضاً كحكمه أيضاً، وقد لا يكون كذلك وهو الغالب، ولا يلزم من ضروريته ضرورية أطرافه؛ ضرورة أنه لا ملازمة بينهما أصلاً، فيجوز أن يكون سبب الاشتباه في الحكم الصادر عن المجبرة اشتباه ما يتوقف عليه من تصوّر معاني ألفاظ كل من موضوعه ومحموله غير المنافي لضروريته؛ إذ ليس الضروري إلّا ما حصل بعد حصول تصوّر طرفيه بدون حاجة إلى واسطة لنفسه، وإن احتاج إليها متّحدة أو متعدّدة في تصوّر ما يتوقف عليه.

وما نحن فيه من هذا الباب، فإن من أحرز تصور حقيقة الحسن والقبح بأيّ وجه اتفق حكم عقله بالنظرة من ترك الأول وفعل الثاني من دون توقّف على أمر آخر.

فلا يقال: إنه لو كان الحكم بهما ضرورياً لما وقع فيه الاختلاف والاشتباه.

لأنا نقول: إن ذلك إنما نشأ مما نبّهناك عليه هنا، وبه صحّ عذر المخالف في الضروريات من أهل كلّ فنّ.

١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٢٧ .

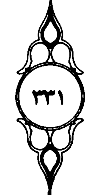
أصل

المعروف بينهم هنا وقوع النزاع في مقامين:

الأول: في أصل ثبوت الحسن والقبح بالعقل، والمخالف فيه الأشعري ومن تبعه لا غير.

والثاني: في ثبوت الحكم الشرعي به، والمتوقّف والمخالف فيه صريحاً على التحقيق غيرهم، وعلى التنزّل شيخهم كما أشرنا في الملازمة.

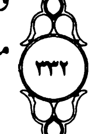
وكون محلّ النزاع فيهما بمعنى استحقاق المدح عاجلاً والثواب آجلاً والذم والعقاب كذلك كما عن جماعة منهم شارح الفصول النصيرية ينافي ذلك.



وتجريده من الثواب في الأول، والعقاب في الثاني، يوجب رجوعه فيهما إلى المعنى المسلّم فيهما من كون الأول ذا صفة كمال، والثاني عكسه، وهو كما ترى.

والقول بأنّ الأولى تحرير النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم عقلاً، وترك قيد الثواب والعقاب؛ لأنا نصف الفعل بالنسبة إليه تعالى بهما بالمعنى المتنازع فيه، وهو لا يصدق مع القيد المذكور مع اعتراف قائله بوقوع النزاع في المقامين، وكون مثل ذلك وارداً عليه أيضاً، بأخذ قيد الذم فيه كما تقدمت منا الإشارة إليه في دليل المجبّرة.

ومعارضة ما ذكرنا له ظاهر الوهن، ولهذا أو غيره عدل العضدي تبعاً للحاجبي عن ذلك في تحرير محلّ النزاع وجعله في حكم العقل بأنّ الفعل حسن أو قبيح في حكمه تعالى، وهو مع إجماله واحتماله كسابقه، فتدبّر.



أصل

الحكم العقلي القطعي لا يعارض بالشرعي الظنّي وإن كان قطعي الصدور؛ بناء على عدم اشتراط مدخلية تبليغ الحجج في ذلك، فكلّ ما دل على خلاف ما ذكرنا، كقوله تعالى: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]، وما روي من أنّ على الله تعالى بيان ما يصلح وما يفسد، وأنه لا يخلو زمان عن إمام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، وأنه تعالى لم يحتج على العباد إلّا بما آتاهم وعرّفهم ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل إليهم الكتاب، وأنه لا يتعلّق تكليف بأحد إلّا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بينة، راجع إليه بوجوه من التأويل.

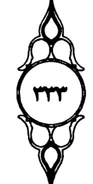
منها: التخصّص بما عدا محلّ حكم العقل، أو التخصّص بما سواه؛ بناء على أنّ حجية الظواهر إنما تثبت بالإجماع، وهو هنا مفقود.

ومنها: تعميم الرسول والبيّنة فيه على وجه يشمل ما نحن فيه، كما يشعر به قوله عليه السلام: إنّ لله تعالى حجّتين: حجة في الباطن وهو العقل، وحجّة في الظاهر وهو الرسول[2].

وقد أطلنا الكلام في ذلك نقضاً وإبراماً في الفصول الشيرازية.

١ـ سورة الإسراء، الآية ١٥.

٢ـ ورد في الحديث عن أبي الحسن موسي بن جعفر عليه السلام أنه قال لهشام بن الحكم: يا هشام، إن لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأما الباطنة فالعقول. (الكافي ١ : ٣٠، ح ١٢)



أصل

اتّفقت العدلية على أنّ الأفعال التي توجد من عبيده تعالى هم موجدوها بقدرتهم اختياراً بحسب دواعيهم ومقاصدهم بالضرورة القائمة على الفرق بين النزول من السطح على الدرج والسقوط منه، مع القاهر أو الغفلة، وبين حركة المرتعش وغيره، حتى عند المجبرة، كما سننبّه عليه، وهو مختار العلامة والمحقّق الطوسي[1] (رحمهما الله) وغيرهما؛ تبعاً لأبي الحسين البصري.

ونقل ما عن الفلاسفة عنه كما عن بعض المجبرة لم أقف عليه عن غيره، فالنسبة إليهم حينئذ في غنية عن الدليل عليها، وتجشّم الاستدلال لها وبالكسب وهو مختار أكثر مشايخ المعتزلة وبعض الإمامية؛ استناداً إلى وجوه:

منها: أن العبد لو لم يكن مختاراً في فعله لقبح تكليفه، والتالي باطل بالإجماع، فكذا المتلو.

بيان الملازمة: أن فعله إذا كان بخلقه تعالى فإن خلقه فيه كان واجب الحصول وإلّا كان ممتنعه، وأيّاً ما كان يمتنع التكليف به كما يمتنع تكليف الجمادات.

وقرره بعض الإمامية بطريق آخر، وهو: أن العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله لامتنع تكليفه وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق؛ لأنه حينئذ غير قادر على المكلف به، فلو كلّف كان تكليفاً بما ذكر، وهو باطل بالإجماع، وإذا

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٢٨ .

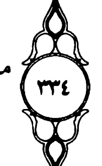
لم يكن مكلّفاً لم يكن عاصياً بالمخالفة، لكنه عاص بالإجماع.

ومنها: أنه لو لم يكن العبد هو الموجد لفعله لكان الله تعالى أظلم الظالمين.

بيان الملازمة: أنّ القبيح إذا كان صادراً منه تعالى استحالت معاقبة العبد عليه؛ لأنه لم يفعله، لكنه تعالى يعاقبه اتفاقاً، فيكون ظالماً تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومنها: اعتراف الأنبياء عليهم السلام بأنّ الذنوب قد صدرت عنهم، ولو كانوا مجبورين فيها لما اعترفوا بذلك وأسندوها إليه تعالى.

ومنها: أن فعل العبد يتصف بالظلم والاختلاف والتفاوت، ولا شيء من أفعاله تعالى بمتصف بذلك.



أما الصغرى فثابتة بالضرورة.

وأما الكبرى فإن لم تكن بها فبحكم أو ظاهر الكتاب العزيز.

ومنها: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد ومدح المؤمن على الإيمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية.

ومنها: ما في كتاب التوحيد عن الصدوق رحمه الله بسند متّصل إلى الرضا عليه السلام من أنه خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق فاستقبل موسى بن جعفر فقال له: يا غلام، ممّن المعصية؟ فقال عليه السلام: يا شيخ لا تخلو من ثلاث: إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله، أو من الله، والله أقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر أن يؤاخذ الأصغر بذنبه، وإما أن تكون من العبد وليس من الله شيء فإن

شاء عفا وإن شاء عاقب[١].

وما في احتجاج الشيخ أبي علي، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فلا تقولوا: وكلهم الله إلى أنفسهم فتوهنوه، ولا تقولوا: أجبرهم على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا: الخير بتوفيق الله، والشرّ بخذلان الله، وكلّ سابق في علم الله»[٢].

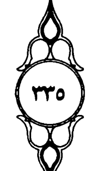
وما روي من أنّ الحجاج كتب إلى الحسن البصري وإلى ابن عطاء وإلى عامر بن الشعبي وإلى عمران بن وصيل، يسألهم عن القضاء والقدر.

فأجاب أحدهم: لا أعرف إلّا ما قال أمير المؤمنين عليه السلام: أتظنّ أنّ الذي نهاك دهاك، وإنما دهاك أسفلك وأعلاك، وربّك بريء من ذاك.

وأجاب الآخر: إني لا أعرف إلّا ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: إذا كانت المعصية حتماً كانت العقوبة ظلماً.

وأجاب الآخر: إني لا أعرف إلّا ما قاله أمير المؤمنين: ما حمدت الله عليه فهو منه، وما استغفرت الله منه فهو منك.

وأجاب الآخر: إني لا أعرف إلّا ما قال أمير المؤمنين: أنظر إنّ الذي



١ـ رواه الشيخ الصدوق في التوحيد بهذا اللفظ: «خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق عليه السلام فاستقبله موسى بن جعفر عليه السلام فقال له: يا غلام ممّن المعصية؟ قال: لا تخلو من ثلاث: إما أن تكون من الله عزوجلّ وليست منه، فلا ينبغي للكريم أن يعذّب عبده بما لا يكتسبه؛ وإما أن تكون من الله عزوجلّ ومن العبد، وليس كذلك، فلا ينبغي للشريك القوي أن يظلم الشريك الضعيف؛ وإما أن تكون من العبد، وهي منه، فإن عاقبه الله فبذنبه، وإن عفا عنه فبكرمه وجوده. (التوحيد: ٩٦، ح ٢)

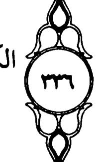
٢ـ الاحتجاج ١: ٢٠٩.

فتح عليك الطريق لزم عليك المضيق[1]، الخ.

واعترض المجبرة الأول بأنّ الفعل المأمور به مطلقاً إما واجب الصدور عن العبد أو ممتنعه، وأيّاً ما كان يمتنع التكليف، ويلزم الجبر.

بيان ذلك: أن داعية الفعل إن كانت راجحة على داعية الترك كان واجباً، وإن كانت مساوية لها أو مرجوحة عنها امتنع، وعلى التقديرين يمتنع التكليف به، وإلّا لكان تحصيلاً للحاصل، أو تكليفاً بالمحال، وبأن ما علم الله تعالى وقوعه منه واجب الوقوع، وما علم عدم وقوعه ممتنعه، وإذا كان عالماً بجميع الأشياء فهو عالم بفعل العبد أيضاً.

وفيه ـ مع كونه مبنياً على عدم جواز الترجيح بلا مرجّح، وهو أول الكلام ـ أنه إن تم فإنما يوهم الإيجاب دون الجبر.



والأول والثاني أيضاً بأنه تعالى ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُون﴾[2].

﴿يَفْعَلُ اللَّهُ ما يَشاء﴾[3].

و ﴿يَحْكُمُ ما يُريد﴾[4].

وفيه ـ مع كونه ظاهراً لا يعارض القطعي الضروري ومعارضاً بأقوى منه من نوعه أو صنفه ـ أنّ عدم السؤال إنما كان لكون فعله على طبق الحكمة الواقعية المنكشفة لهم في ذلك الزمان، وأن «ما» وإن كانت من أدوات العموم، إلّا أن مدخولها مطلق غير معلوم شموله لذلك، أو معلوم

١ـ أنظر: الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف ٢ : ٣٢٩، مع زيادة ونقصان.

٢ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٣ .

٣ـ سورة إبراهيم، الآية ٢٧ .

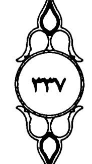
٤ـ سورة المائدة، الآية ١ .

عدم شموله له، ولا أوّل من الشك في شموله للشك في فرديته، والأصل عدمها؛ إذ الشك في الشمول للشك فيها هو عين الشك فيها أيضاً، فهو مورد الأصل، والشك فيه بعد القطع بها ليس من موارده، فيبقى العموم فيه سليماً عن المعارض.

والثالث والخامس والسادس بالمعارضة بمثل ما مرّ.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [١]، وما ورد من النقل الصحيح من أنه تعالى خالق الخير والشر [٢].

وفيه: أنّ المراد من الحسنة الخصب وسعة الرزق على حدّ ما في قوله تعالى: ﴿فَإِذا جاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قالُوا لَنا هذِهِ﴾، ومن السيئة الجدب وضيق الرزق على نحو ما في ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسى وَمَنْ مَعَهُ﴾ [٣]، ومن الخير والشر ملائم الطبع وغير ملائمه، أو ما يرادف الحسن والقبيح، ويكون المراد من الخلق فيه التقديري، لا التكويني، كما ستأتي الإشارة إليه.



وإن أبيت فلا أقلّ من احتمال ما ذكرنا احتمالاً ظاهراً لا يبقى معه العلم بوجود المعارض.

ولو قيل: إنّ المسألة أصولية فلابدّ فيها من القطع، والظواهر لا تفيده.

قلنا: هو مشترك الورود على كل من الفريقين إن لم ينته إلى قاطع، وبأنّ الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب السعادة والشقاوة، وهما غير

١ـ سورة النساء، الآية ٧٨.

٢ـ روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «قال الله عزوجلّ: أنا الله لاإله إلا أنا، خالق الخير والشر». (الكافي ١ : ٣٧٦، ح ٣)

٣ـ سورة الأعراف، الآية ١٣١.

معلّلين بالفعل، بل كل واحد منهما جبلّي فطري، لا عبد بتقدير الله وإرادته في الأزل، والفعل أمارة الأربعة الأخيرة لا موجبها.

وفيه: ما تقدم من أنّ النص صريح في السببية.

والرابع: بأنّ للفعل الذي خلقه الله تعالى في العبد اعتبارين: أحدهما كونه قائماً بالعبد وبه يوصف بالظلم؛ لقصور ملكه واستحقاقه، والآخر كونه مخلوقاً له تعالى وبسببه ينتفي الوصف.

وبأن عدم اتصاف فعله تعالى بالاختلاف والتفاوت في غير القرآن وخلق السماوات والأرض، ممنوع.

وفيه: أنّ العبد إن استقل بإيجاده فقد بطل قولهم بعدم تأثيره أصلاً، وإن لم يستقل أو لم يكن له دخل بوجه، فقد بطل اتصافه لا غير بالظالمية على الأول؛ إذ هو أضعف الشريكين، أو مطلقاً على الثاني.



والأقوى عندي إن لم تكن النسبة ضرورية الاستدلال عليها بما عن المحقق الطوسي رحمه الله على فرض كونها أمراً كسبياً من أنه إن وجد شيء من القبائح في العالم فالعبيد موجدو أفعالهم، والملزوم ثابت باعتراف الخصم، فكذا اللازم.

بيان الملازمة: أنا بيّنا أن القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله غيره، وإذا كان فاعله غيره فكذا الحسن؛ لأنّا نعلم بالضرورة أن فاعل الأزل هو فاعل الثاني، فإنّ الذي كذب هو الذي صدق.

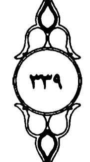
أصل

ربما يتوهم المنافاة بين ما ذكرنا من كون العبد مختاراً في فعله، وما

عليه أكثر الإمامية من أنه لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، وأنّ القول بالثاني كالأول كفر؛ تبعاً للمروي عن الصادق عليه السلام في معنى ذلك من أنه مثل «رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية»[١].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «الخير بتوفيق الله، والشرّ بخذلان الله» الحديث[٢].

قال بعض المحقّقين: القول بأنّ العباد مجبورون في أفعالهم يستلزم الظلم، وهو على الله محال، والقول به كفر، والقول بعدم مدخليته تعالى فيها كفر أيضاً، بل له فيها المدخلية بالهدايات والتوفيقات، وتركها وهو المعبّر عنه في عرف الشرع بالإضلال، ولكن بها لا يصيرون مجبورين على الفعل، ولا بتركها في الترك، كما إذا كلف السيد عبده بتكليف ما وأوعده على تركه العقوبة، وفهّمه ذلك، فإذا اكتفى بهذا ولم يفعل العبد لا يعدّ العقلاء عقابه قبيحاً، وهو وهم في غير محلّه؛ لأنا لا نريد بكون العبد مختاراً في فعله كونه مختاراً فيه بملاحظة كلّ وجه وجهة وسبب ومقدّمة كما يوهمه ظاهر حديث «فإن شاء عفا وإن شاء عاقب»[٣]؛ لأنّ القدرة بالاتفاق، بل بالضرورة والإرادة على قول الأقوى خلافه مما يتوقف عليهما، وليس له الاختيار فيهما؛ إذ هما ليسا فعله، بل نريد به كونه تابعاً لداعيه بعد قدرته وإرادته، وإن كانا من الله فإنه لا يلزم من كون آلة الفعل منه تعالى أن



١ـ الكافي ١: ٣٨٩، ح ١٣.
٢ـ الاحتجاج ١: ٢٠٩.
٣ـ الاحتجاج ٢: ٣٨٧.

يكون هو أيضاً منه وإلّا لكان الحداد هو الفاعل للسيف، والقاتل للمؤمن، فيذمّ، أو الكافر فيمدح.

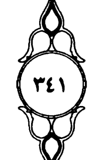
والحاصل: أنا لا نعني بكونه فاعلاً مختاراً إلّا كونه مباشراً قريباً وإن توقف صدور الفعل منه على ما لا يكون من فعله من الأسباب البعيدة، وعليه يحمل الحديث.

فالقول ـ كما عن شارح الفصول النصيرية ـ بأن الاختيار لا ينافي الإيجاب مع انضمام الإرادة إلى القدرة، وأنه إنما يتحقّق بالنظر إلى الثانية قبل انضمام الأولى إليها، إنما صدرغفلة عن معنى الإيجاب إن أراد به المعروف بينهم؛ إذ الموجب كذلك هو الذي يكون أثره بمقتضى ذاته مقارناً له في الزمان، والفعل متأخر فيه عن الداعي والإرادة المسبوقين بالقدرة أو المقارنين لها، مضافاً إلى أنه إن وجب مع المعتبر المستمر منه الموجب لها فإنما يجب بمعنى أنه لا يأتي إلّا بالفعل معه، لا بمعنى أنه لا يتمكن حينئذ إلّا منه، فهو صدور بالاختيار، وأين هو من الوجوب؟

على أنا نقول: إنّ الفعل الاختياري ما عدا الإرادة مستند إلى قدرتنا عند إرادتنا له، وهي مستندة إليها أيضاً عند وجود الداعي المعتبر في نظرنا، فهو شرط في صدورها، وهي شرط في صدور الفعل منا، فليس الأول علة فاعلية للثانية، ولا هي كذلك للثالث، فليست الإرادة والقدرة فاعلين مطلقاً، بل إسناد الأولى إلى الثانية دليل على أنها أمر اختياري وقابل غير فاعل، كما هو نصّ الكتاب والسنة، ولو بالنظر إلى أسبابها، وإن خفي على كثير؛ نظراً إلى أن الاختياري هو المسبوق بها، فلو كانت اختيارية لكانت مسبوقة بأخرى، فتدور، أو تتسلسل.

والقول بأنها مرادة بنفسها يلزمه الأول، فليس الطريق في التخلّص عن ذلك سوى تخصيصه بغيرها، وحينئذ فلا يجب الفعل بها عند انضمامها إلى القدرة؛ لأنّ الفرع لا يزيد على الأصل، وما بالاختيار لا ينافي الاختيار.

والحاصل: أن الفعل مستند إلى القدرة عند الإرادة، وهي إليها أيضاً عند الداعي المندرج فيه عدم المانع الاختياري، وهو ناشئ من إدراك الفاعل حال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والأحوال المستندتين من حيث الوجود إلى صانعه، ومن حيث القابلية إلى ذات الفاعل ابتداء أو بواسطة أفعال أخر ترجع سلسلة استنادها إليها، وهو بعد وجوده قد يتمكن من رفعه بسهولة أو باستعمال رياضة أو مزاولة مجاهدة.



وعلى التقديرين فوقوع الفعل والإرادة على حسبه من الفاعل اختياري ظاهر وإن لم يصدر منه جزماً عند عدمه، فهو والإرادة من الشرايط كما تقرر فعلية الفاعل لصدورها منه بقدرته واختياره تتم عند وجود الداعي وعليّته لصدور الفعل منه، كذلك عند وجود الإرادة، فالفعل الاختياري واجب الصدور عن المختار عند وجود الأول بالقدرة والاختيار، فلا ينافيهما، بل يستلزمهما؛ ضرورة أن وجود المعلول يستلزم وجود العلة.

وهذا هو معنى قوله عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض»[1]، فإن كون الداعي الذي يجري الفعل على حسبه موجود بإيجاده تعالى على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتي أو الكسبي يوجب نفي التفويض وصدوره عنه على حسبه أيضاً بالقدرة والاختيار يوجب نفي الجبر، وأيضاً كونه مستنداً إلى إقداره تعالى له عليه حال صدوره منه يوجب نفي الأول، بمعنى

١ـ الكافي ١: ٣٨٩، ح ١٣.

الاستقلال به وصدوره عنه بذلك يوجب نفي الثاني؛ لاستناده إلى قدرته المخلوقة فيه.

أصل

ذهبت الفلاسفة إلى أن الفعل الصادر من فاعله صادر عنه بالإيجاب؛ استناداً إلى قاعدة: أنّ الممكن ما لم يجب لم يقع، وأنّ الإرادة المنضمّة إلى القدرة توجب الفعل، ويستحيل منها الترك.

والجواب عن الأول إما بأن يقال: بأن المراد بكون «الممكن ما لم يجب لم يقع» هو عدم وقوعه حيث لا يجب عن العلة التامة والاختيار من تمامها، فلا يتحقق إلّا بعد تحققه، فيكون المعلول واجباً به، فلا ينافيه.



قال اللاهيجي: فإن قيل: ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقاً بالوجوب لا يصحّ فيما يصدر عن الفاعل المختار؛ لأنّ الوجوب ينافي الاختيار، وحينئذ ينتقض دليلكم.

أجيب: بأنّ الاختيار إذا كان من تمام العلة لم يتحقّق الوجوب إلّا بعد تحقّقه، وكون المعلول واجباً به لا ينافي كونه مختاراً، بل يحقّقه[1].

ولا فرق في ذلك بين الفاعل المختار على الإطلاق وغيره.

أو بأن يقال: بأن الأولوية لا مطلقاً بل الخارجية منها لتصوّرها؛ لعدم زوال ما بالذات بفرض وقوع الممكن معها، وعدم تصور الذاتية لذلك كافية في وقوعه.

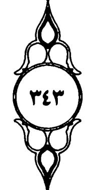
١ـ هذا القول لسعد الدين التفتازاني ذكره في شرح المقاصد ١ : ٤٩٦، ونقله اللاهيجي في شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٩٤.

قال المحقّق الشريف ﷺ : وقد يمنع الاحتياج إلى مرجّح، لِمَ لا يكتفى في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية، وليس هذا بممتنع بديهة، إنما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين، أو المرجوح؟[1]

وظاهر المحقّق الدواني موافقته في ذلك.

أو بأن يقال: بأن العقل لا يحيل صدور الفعل من دون ترجيح مرجّح فضلاً عن إيجاب موجب.

قال بعض المحقّقين: إنا نختار كون الفعل غير لازم الصدور من الفاعل، ونمنع احتياجه إلى المرجّح؛ لجواز الترجيح من غير مرجّح.



أو بأن يقال: إن مقتضى ما ذكروه سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبله معدوم، فيكون ممتنعاً بالغير، والامتناع به لا يجامع الوجوب به أيضاً.

والاعتذار بأن المراد هو السبق الذاتي غير متجه؛ لأنه إن أريد به احتياج الوجود إليه في الخارج فهو باطل بعدم تمايزهما المانع من تصوّر توقف أحدها على الآخر، وعلى فرضه فلمَ لا يتوقف الوجوب عليه؛ لكونه صفة له، أو في الذهن، فهو أيضاً كذلك؛ لعدم توقف تعقل الوجود على تعقّله؟ ولو فرض فالعكس أظهر، والقول بأنّ المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب في ما بينها فإن العقل يحكم قطعاً بأنّ ما لم تتحقّق علة الممكن لم يجب، وما لم يجب لم يوجد، غير مجد؛ لأنّه لا وجوب بالنسبة إلى العلة الناقصة، بل التامة،

١ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٩٣ ، عن المحقّق الشريف.

والوجوب إذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءً منها، فيكون متقدماً عليها فهو كالقول بأنّ جزء العلة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج، لا في الاعتبار، مع أنّ التوقّف في كل منهما في مرتبته، أو بأنّ الوجوب يعتبر بالنسبة إلى ناقصته، هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سواء.

ويؤيّد ذلك ما اشتهر بينهم: أن الوجوب إنما هو تأكد الوجود وقوته، وهو مراد المحقّق الطوسي ﷺ في «التجريد» بقوله: ونسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص[1]، على ما فهمه منه شرّاحه كاللاهيجي والقوشجي[2]، هذا إن أريد منه ما مرّ.

فما ذكروه في باب أنّ الممكن ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد، وأنّ علة افتقار الممكن إلى العلة ماذا، وأشار إليه المحقّق المتقدّم في «التجريد» و «الفصول النصيرية»، حيث قال في الأول في بحث عدم الاكتفاء بالأولوية الخارجية: فلابد من انتسابها[3] إلى الوجوب[4]، أي إلى مرجّح يجب به وجود الممكن، وفي الثانية: الأفعال التي توجد من عبيده هم موجدوها بالاختيار؛ لأنها تحصل بحسب دواعيهم، وعند الفلاسفة هم موجدوها بالإيجاب[5]، من إرجاع إلى ما ذكرنا مما لا ينافي الاختيار وإلّا فلا نزاع بيننا وبينهم.



١ـ تجريد الاعتقاد: ١١٤.
٢ـ أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٩٥.
٣ـ في المصدر: «الانتهاء» بدل «انتسابها». نعم، ورد في الشوارق «انتسابها». (أنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١ : ٩٣)
٤ـ تجريد الاعتقاد: ١١٣، بحث احتياج الممكن إلى المؤثر.
٥ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٢٨، بحث أفعال العبيد صادرة عن اختيار.

وعن الثاني فبالإلزام بالإرادة، فإنها فعل اختياري على الأقوى للمدح والذم عليها كتاباً وسنّة بقوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾[١].

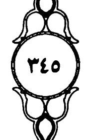
﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ﴾[٢].

﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾[٣].

﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ﴾[٤].

وقوله عليه السلام: «نية المرء خير من عمله»[٥].

وما دلّ على خلود أهل الجنة فيها، وأهل النار فيها بها، وأنّ نية السوء لا تكتب على هذه الأمة.



وأن تعريفهم الاختياري مما كان مسبوقاً بها إن كان تعريفاً لما عداها لا ضير فيه إلّا أنه تخصيص غير ظاهر منهم، وإن كان لمطلقه فممنوع.

وحينئذ فإن قال الفلاسفة: إنها مسبوقة بها فقد لزمهم الدور أو التسلسل، وإن لم يقولوا بذلك فقد لزمهم وجود فعل ناشئ عن القدرة بدون انضمام الإرادة إليها، فإن قالوا بوجوبه بطل ترتيب دليلهم المذكور.

وإن لم يقولوا به لم يصح إيجابهم الكلي؛ لانتقاضه بالسلب الجزئي.

فإن قلت: إنهم ممن يذهب إلى جواز التسلسل؛ لقولهم بقدم العالم،

١ـ سورة النساء، الآية ٨٨.

٢ـ سورة البقرة، الآية ١٠٨.

٣ـ سورة الصف، الآية ٨.

٤ـ سورة النساء، الآية ٢٧.

٥ـ المحاسن ١: ٢٦٠، ح ٣١٥.

وإن الباطل منه ما اجتمعت أفراده في الخارج، وترتبت بأحد الترتيبين: الطبيعي والوضعي.

قلت: ننقل الكلام معهم إلى ذلك، فنقول: إنّ الحوادث التي لا نهاية لها من حيث المجموع ممكن، وكل ممكن عدمه سابق على وجوده.

وبالحلّ بما تقدم ذكره، فإن الفعل صادر عن القدرة عند الإرادة، وهي عن الداعي، وهو اختياري كذلك، فلا يكون صدوره بواسطتها إيجاباً، وما بالاختيار لا ينافيه.

ولعلّ المحكي عن البصري وأتباعه من المعتزلة: من أنّ الفعل الاختياري صادر عن العبد، وواجب بالنسبة إلى المبادي التي هي فعله تعالى فيه من القدرة والداعي الذي هو عين الإرادة عندهم راجع إلى ذلك، فلا ينافي ما نسبه المحقّق الطوسي ﷺ إليه من إثبات كون الفاعل مختاراً بالضرورة، ونقلناه عنه.

ويشكل بأنه إذا كانت الإرادة بمعنى العزم وهي فعل الله عزوجل كالقدرة كان ذلك منهم إلى الجبر أقرب، بل هو عينه، إلّا أني لم أقف على نقل ذلك عنهم عن غير الفاضل الأصفهاني، والمحقّق المذكور أدرى منه بذلك.

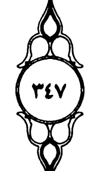
كيف لا، وهم المستدلون على ما نسب إليهم بأن الفعل واقع بحسب قصودنا ودواعينا، ومنتف بحسب كراهتنا وصوارفنا؟!

ولا نعني بالفاعل إلّا ذلك، وبأنّ الضرورة حاكمة بحسن المدح على الإنسان، والذم على الإساءة، وهما موقوفان على كون المحسن والمسيء فاعلين بالضرورة، وإلّا لزم ضرورية الفرع دون الأصل، وهو محال.

وبأن كونه صادراً عن اختيارنا يعلمه ويحكم به كل عاقل، بل كل ذي حسّ حتى البهائم فإنها تنفر من الإنسان عند إشعارها بأذاه، ولا تنفر وتهرب من النخلة والجدار وإن عظما، وليس ذلك إلّا لما تقرر وانغرس في وهمها صدوره عنه، دونهما، فتأمّل.

أصل

المحكي عن جهم بن صفوان وأتباعه من المجبرة كما عن المحقّق الطوسي ﵀ في «الفصول النصيرية» وشارحها وغيرهما: أنّ العبد لا فعل له أصلاً.



قال الأول: وعند المجبرة أوجده الله تعالى فيه؛ إذ لا مؤثر عندهم إلّا هو[١].

وقال الثاني: وعندهم أنه ليس لأحد معه تعالى فعل، إحداثاً أو كسباً[٢].

وهو غلوّ في الجبر يقابله الغلوّ في التفويض، كما عن بعض المعتزلة بمعنى إن شاء فعل، ولو شاء الله العدم مشيئة جازمة منتهية إلى حد الإرادة زعماً منه انحصار طريق الاختيار المفرّع عليه جواز التكليف في ذلك.

وهو مع ظهور فساده بما اتّضح لك من المسلك فإنّ الكتاب والسنة لا سيّما المروي عن الأمير ﵇ والصادق ﵇ صريحان في ردّه كالأول.

ونسبته إلى أكثرهم كما عن الفاضل المتقدّم غير متحققة، أو محقق

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٢٨ .

٢ـ أنظر: المصدر نفسه.

عدمها.

احتجّ للأول بوجوه:

منها: أن الفعل لو كان باختياره لكان عالماً بتفاصيله؛ لأنّ الاختياري مشروط بالعلم، والتالي باطل؛ لأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعض أحيانها، والحركة في بعضها، مع أنه لا شعور له بعدد الأول وأحيانه.

وفيه ـ مع أنه أعمّ من الجبر والوجوب، ومبني على كون البطء لتحلل السكون وهو ممنوع ـ أنّ عدم الشعور بالشعور لا يوجب نفي الشعور أصلاً، بل هو أعم منه.

ومنها: أنه لو كان مختاراً فيه وأراد تسكين جسم في زمان معيّن وأراد الله تعالى تحريكه فيه، فإما أن يقعا أو لا يقع أحدهما دون الآخر، والكل باطل.

أما الأول؛ فلاجتماع النقيضين.

وأما الثاني؛ فلارتفاعهما، أو عجز الله، أو وقوعهما؛ لكون المانع من وقوع أحدها وقوع الآخر.

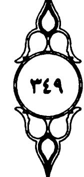
وأما الثالث؛ فللترجيح بدون مرجّح.

وفيه: أن قدرة الله تعالى لكونها أقوى من قدرة العبد أولى بالتأثير؛ لامتناع تحريك الضعيف جسماً أراد القوي تسكينه؛ بناء على أن صدق القدرة على أفرادها بالتشكيك كما هو المعروف بينهم، وإن كان لي فيه تأمل.

ومنها: أن ترك الفعل من العبد ـ ممتنعاً كان أو ممكناً ـ يبطل الاختيار.

أما الأول، فواضح.

وأما الثاني؛ فلأنّ الفعل على تقديره يحتاج إلى مرجّح؛ حذر الترجيح من غير مرجّح، وذلك المرجّح إما أن يكون من العبد أو من الله تعالى، والأول باطل، وإلّا لزم التسلسل، أو الانتهاء إلى ما يكون من الله فيرجع إلى الثاني، وهو بكل وجه يستلزم المطلوب؛ لأن وجوده يقتضي وجوب ذلك الطرف؛ إذ لو بقي ممكناً ولم يتوقف على آخر لزم الترجيح من غير مرجّح، وإن توقف خرج عن الفرض؛ لأنه تمامه، وإذا وجب لزم الجبر؛ لأنه حينئذ غير مستقل بالاختيار.



وفيه: مع كونه غير المدعى؛ لكونه الجبر، ومفاده إن تم فإنما هو الوجوب ومبنياً على بطلان الأولوية أو عدم الاكتفاء بها إن كانت خارجية، وعدم تصوّرها إن كانت ذاتية كما مرّ، وتمامية الدليل على فرض الاتفاق وهو محلّ كلام؛ لمنع كون صدور الفعل من الفاعل على فرضه بدون توسّط قصد وقدرة، بل بتوسّطهما جزماً، غاية الأمر أن لا يكون تأثيرهما بالوجوب أو الأولوية، بل به فقط، أنه لو صحّ لزم منه نفي الاختيار عنه تعالى؛ إذ دعوى الفرق بأن إرادة العبد لما كانت محدثة وجب افتقارها إلى محدث هو الله تعالى؛ دفعاً للتسلسل، فيلزم الجبر، بخلاف إرادته تعالى، فإنها لقدمها لا تحتاج إلى محدث، فلا يلزم ما ذكر، مردودة: بأنّ علة الحاجة على الأقوى هي الإمكان أولاً، وبأنها على تقدير قدمها إن كانت بحيث لا يتوقف في التأثير معها تعلق حادث لزم قدم المراد، وإلّا عاد الإشكال ثانياً، وبأنّ الفعل بعد تعلّق الإرادة القديمة به إن كان لازم الصدور عن الذات لزم الاضطرار، وإلّا احتاج إلى مرجّح آخر فيتسلسل، أو يلزم الأول.

وأما الالتزام بجواز الترجيح بلا مرجّح؛ فراراً عن ذلك، فهو ـ بعد حكم العقل القاطع بمنعه ـ مشكل، كالالتزام بإسناد الترجيح إلى تأثير حركة الأفلاك، مع أنه اعتراف بقول الخصم على وجه، وضروري الفساد على آخر، ومنشأهما اطلاع الحاكم بالترجيح عليها وعدمه كالأول في الأول، والثاني في الثاني.

ومنها: أنه إن كانت القدرة والإرادة من الله تعالى، وبغيرهما يمتنع الفعل، ومعهما يجب، فهو منه تعالى، والملزوم ظاهر الثبوت، فكذا اللازم.

وأجاب عنه المحقّق الطوسي ﷺ في «الفصول النصيرية» : بأنه لا يلزم من كون آلة الفعل منه تعالى أن يكون هو أيضاً منه؛ إذ قصارى ما يتخيّل منه الإيجاب، أما الجبر فلا.

ودفعه بأن يقال: إن كون الأول منه تعالى مسلّم، إلّا أنه مع ذلك تابع لداعي العبد، فيكون باختياره؛ لأنا لا نريد به إلّا هذا القدر، وبعد ظهور كونه تابعاً له أن يسمّوه إيجاباً لذلك كان النزاع في التسمية، ولا مضايقة فيها، فهو حينئذ لفظي.

ولو قال: إن الله تعالى خلق العبد ولو لم يخلقه لما كان الفعل، فلما خلقه كان هو الفاعل له، كان مثل ذلك بل أسهل؛ إذ هو مما لا يخفى بطلانه على ذي مسكة[1] .

ومنها: أن علمه تعالى يتعلّق بفعل العبد؛ لاستحالة الجهل عليه، فيكون تركه ممتنعاً؛ إذ لو فرض جوازه حينئذ للزم انقلاب علمه تعالى جهلاً،

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٣٢ ، بحث شبهة المجبرة على الاختيار وجوابها.

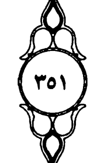
والملازم باطل، فالملزوم مثله.

وإذا كان الترك كذلك كان الفعل جبراً.

وأجاب عنه المحقّق المتقدّم ﵀ فيها أيضاً: بأنّ ذلك إن تمّ فإنما يتم دليلاً على الإيجاب، أما الجبر فلا[1].

وبأن مثله وارد عليهم في فعله تعالى أيضاً، فالجواب الجواب.

وبأن العلم لا يكون علماً إلّا إذا طابق المعلوم، فيكون تابعاً له، فلو كان مؤثّراً فيه كان الثاني تابعاً للأول، فيدور، وإذا لم يكن مؤثراً لم يلزم الإيجاب.



وأجاب الشارح عنه: بأنّ الوجوب المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي لا الغيري، والوجوب هنا كذلك؛ نظراً إلى تعلّق العلم به .

والتحقيق في الجواب: أنّ علمه تعالى بكل شيء من كل وجه وحيثية واعتبار وصفة، ومن جملتها الاختيار والجبر، فإن علم بوقوعه من العبد اختياراً كان الاختيار بموجب علمه، فلا يتخلف، وإن علم بوقوعه منه مجبوراً فقد كان الجابر غيره، وهوخلاف المدعى، وربما يستفاد ذلك من تابعية العلم للمعلوم، فتأمّل.

مضافاً إلى أنّ مثل ذلك وارد بنفس الذات؛ بناء على أنّ العلم عينها وصفتها الذاتية المتحدة من كل وجه معها.

أصل

اعلم أنّ الأشاعرة لما رأوا شناعة مذهبهم وركاكة منتصرهم؛ لكون

١ـ أنظر: المصدر نفسه.

الضرورة على خلافه، حتى قيل في حقّ بشر[1] منهم: حمار بشر خير منه[2] حاولوا الجمع بينها وبين ما ادّعوه من البرهان بأنّ الفعل واقع بقدرة الله وكسب العبد، بمعنى أنه إذا صمّم عزمه على فعل الطاعة خلقها الله تعالى فيه عقيبه؛ لجريان عادته بذلك، وكذا المعصية، كما عن رئيسهم أبي الحسن الأشعري، أو بأنّ ذات الفعل من الله تعالى وللعبد قدرة مؤثّرة في كونه طاعة أو معصية، كما عن القاضي.

والتحقيق: الجواب عن ذلك بما عن الإمام والبيضاوي منهم: من أنّ العبد إن استقلّ بإدخال شيء في الوجود بطل ما قلتم: إنه لا يؤثر، وإن لم يستقل فلا يكون كسباً، فيكون الكل بقدرة الله تعالى، وبأن تصميم العزم أيضاً فعل، فيكون واقعاً بقدرة الله تعالى، فلا يكون له فيه مدخل، فيعود المحذور[3].

ولعلّه لذا ونحوه قال المحقّق الطوسي ﴿رحمه الله﴾: والذي أثبته أبو الحسن

١ـ بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن، المريسيّ، العدويّ بالولاء، أبو عبد الرحمن. فقيه معتزليّ، عارف بالفلسفة، يرمى بالزندقة، وهو رأس الطائفة المريسيّة القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأى الجهميّة، وأوذي في دولة هارون الرشيد. قيل: كان أبوه يهوديّاً، وهو من أهل بغداد، ينسب إلى درب المريس، مات سنة ٢١٨ هـ. (الأعلام للزركليّ ٢ : ٥٥، ترجمة بشر المريسي)

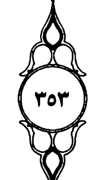
٢ـ نقله العلامة الحلّي في كتابه «نهج الحق» عن أبي الهذيل حيث قال: حمار بشر أعقل من بشر؛ لأن الحمار إذا أتيت به إلى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور، وإن أتيت به إلى جدول صغير جاز؛ لأنه فرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، وبشر لا يفرّق بينهما، فحماره أعقل منه. (نهج الحق وكشف الصدق: ١٠١)

٣ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٣١ .

الأشعري كسبياً، وأسند وجوده وعدمه إليه تعالى ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير غير معقول[١].

أصل

لو تشبّث الخصم بقاعدة: أنّ لكل سبب مسبّباً؛ لأنه ممكن، وكل ممكن محتاج إلى مؤثّر حسّي ينتهي إلى الواجب على حدّ ماقيل في ردّ من فصّل بين السبب وغيره في وجوب المقدمة؛ استناداً إلى أنّ المسبب لا يتخلّف عن السبب وجوداً أو عدماً، فالقدرة لا تتعلّق بالأول مطلقاً، بل به باعتبار الثاني.



والحاصل: أنّ الأول لا ينفكّ عن الثاني قطعاً، ووجوده واجب مع وجوده، وممتنع مع عدمه، فالتكليف بإيجاده تكليف بإيجاد الموجود أو الممتنع، وكلامهما محال.

بأن قال هنا: إنّ القدرة فينا والداعي لنا، والإرادة منا، وإن كانت أسباباً لصدور الفعل عنا، إلّا أنها مسبّبات عن ذاته تعالى وإرادته، بناءً على قدمها لرجوعها إلى العلم بما هو الأصلح، أو اختياره، أو مشيئته، بناءً على قدمها، وحدوث الأولى، أو عنهما بناء على قدمها، واتحادهما، وهو على التحقيق فيها تسبيب عن الذات بدون واسطة على فرض صحة ما يدّعيه بعض الإمامية من القدم فيهما، أو في أحدهما، أو عنهما أيضاً، بناء على حدوثهما واتحادهما، ورجوعهما إليه تعالى حينئذ بانتهاء السلسلة إليه، فهو تسبيب عنها بالواسطة.



١ـ أنظر: المصدر نفسه.

وعلى جميع الفروض يلزم الإيجاب؛ لأنّ علة العلة علة.

ومن هنا علّل به بعض الفقهاء نسبة الآيات إلى خالق السماء مع أنّ لكل منها سيأتي علم الإمكان يجب أن تنسب إليه، كما فصل في محله، وجزم جمهور الحكماء له بالإيجاب في أفعاله تعالى، وفرّعوا عليه قدم العالم، فالتخلّص عنه بكون الإرادة اختيارية غير مجد.

كان لنا أن نقول: إنّ انتهاء السلسلة إليه لا يوجب الإيجاب بالضرورة، والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلتها.

وقول بعض المحقّقين كالقمّي ﷺ وغيره: أنه لا يستلزم الجبر، ناشئ من عدم الفرق بينهما؛ إذ الثابت على فرض صحّة ذلك إنما هو الإيجاب، وهو غير الجبر، مع أن مقتضى ذلك أنه إذا عدم شيء من العالم أن يعدم الواجب؛ لأنّ عدمه إما لعدم جزئه أو شرطه، والكلام في عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهي إليه تعالى، ولازمه قدم الأفعال الصادرة عن العبد، وهو بديهي البطلان.

وبالجملة: فبعدما أثبتنا سابقاً أنه تعالى قادر مختار لا موجب لأن نصغى إلى مثل ذلك، والنقل عن جمهور الحكماء غير ثابت، بل الثابت عدمه، فإن متأخري المتكلمين نقلوا القول باختيار الصانع عن محقّقيهم.

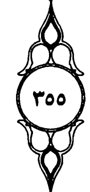
ففي شرح الفصول النصيرية في بيان الفرق بين الموجب والمختار، وأن فعل الثاني حادث، والأول موجب لا يتخلف عنه، والأول هو المعركة العظمى بين الحكماء والمتكلّمين، حيث اشتهر بين الأولين عدم القول باختيار الصانع؛ لقولهم بقدم العالم المستلزم لإيجاب الفاعل، والأخيرين القول به مع حكايتهم له عن محققي الحكماء.

فإن قلت: إن استلزام ما ذكر القدم إنما يتم على الفروض الثلاثة الأول، وأما على الفرض الرابع فلا؛ لحدوث السبب.

قلت: الخصم كالفلاسفة ممن يمنع الحدوث مطلقاً، وإنما أورد ذلك إلزاماً.

فإن قلت: إن الكلام بين الفريقين في أنّ الواجب المؤثّر في الأشياء هل هو قادر أو موجد؟ وهو مما لا دخل له فيما ذكرت.

قلت: ذلك محض مكابرة، ففي الشرح المذكور أنّ الحكماء فسروا المختار بأنه الفاعل بقدرته وإرادته، فإذا انضمّ الداعي إلى الأولى وجب الفعل؛ لأنه معه يصير علّة تامة، وهي لا تتأخر لمعلولها عنها، وقدرته وإرادته تعالى قديمتان، فوجب لذلك قدم العالم.



فإن قلت: إنّ جماعة من العدلية بل من الإمامية قد ذهبوا إلى ذاته تعالى علة في كل شيء.

قلت: إن أرادوا بذلك أنه لولاه لم يكن شيئاً؛ لأنه مكوّنه وبارئه، فهو حق، إلّا أنه غير متعارف من العلة عند الإطلاق، وإلّا فهو كمن وسّط المشيئة أو الطبيعة فيه كما مرّ.

أصل

بعدما أثبتنا أن للعبد فعلاً صادراً عنه باختياره، فكلّ فعل يستحقّ عليه مدحاً كالعبادة، أو ذماً كالمعصية، أو يحسن الاستفهام منها عن صدوره منه لا قيامه به، كتجاراته وأسفاره، فهو فعله، وما عداه كحسن صورته وثقل جسمه وخلق السماوات وجعل الكواكب فيها ودحي الأرض وجعل الجبال

أوتاداً لها، فهو فعله تعالى.

وأما النسبة من دون تسامح أو تجوز فيها فهي دليل على الأول، كالثاني إذا كانت باعتبار الصدور؛ لصحتها باعتبار القيام وإن لم يكن المنسوب فعله كنسبة الموت ونحوه إليه بواسطة أو بدونها، إذا كانت الواسطة من فعله أو فعل الله بإحداث الله لا مطلقاً، ولحوق التجوّز في الأولى باعتبار الإسناد إليه على فرضه لا يخرج الفعل عن كونه فعلاً له، ويلحقه بأفعاله تعالى.

ويؤيد ذلك عدّ حسن الاستفهام عن الصدور عنه دليلاً؛ لتلازمهما إن لم يكن أحدهما عين الآخر، فتأمّل.

أصل

ممّا تقدّم من أن فعله تعالى تابع لداعيه، بمعنى علمه بمصلحة الفعل والترك، ونصّ الكتاب ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً﴾ [١].

﴿وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً﴾ [٢].

﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون﴾ [٣].

والسنّة: «كنت كنزاً مخفياً» [٤] ونحوه.

وحكم العقل القاطع بأنّ الفعل الخالي عن الغرض عبث، وهو قبيح،

١ـ سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

٢ـ سورة ص، الآية ٢٧.

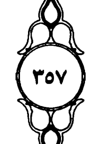
٣ـ سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٤ـ مفاتيح الغيب ٢٨: ١٩٤.

والباري منزّه عنه بالضرورة.

واتّفاق الحكماء على أنّ كل حادث لابدّ له من علل أربع: الفاعل والمادة والصورة والغاية.

والفقهاء على ذكر علل وأغراض مناسبة للأحكام الشرعية، ككون القصاص للانزجار عن القتل، وتحريم المسكر تحصيناً للعقل، بل إجماع العدلية من المعتزلة والإمامية، علمنا أنّ فعله تعالى لا يكون إلّا لغرض، ولعلمنا بكماله وعدم نقصه واستغنائه وعدم احتياجه، جزمنا بعدم عوده إليه تعالى، بل إلى عبده، ولثبوت ذلك ثبت بطريق عكس نقيضه: أن كل ما فيه مفسدة أو ما ليس فيه مصلحة بالنسبة إليه لم يكن صادراً عنه تعالى، بل عن غيره؛ إذ هو لا يكون إلّا نفعاً؛ لقبح الإضرار، وحينئذ فإما أن يكون المراد منه الثواب لكونه النفع الحقيقي؛ لأنّ ما سواه إما دفع ضرر أو جلب نفع غير مستمر، أو اشتياق الفعل إلى كماله، أو نفس الحكم والمصالح المشار إليها فيما تقدّم، أو غير ذلك، ممّا سيذكر في بيان جهة حسن التكليف.



فما عن الشيخ أبي علي في تعليق على «الشفاء» في بيان إرادته تعالى: من أنّ واجب الوجود تام، بل فوق التمام، فلا يصلح أن يكون فعله لغرض[١].

وفي آخر: والإرادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه غرض البتة غير ذاته، وصدور الأشياء عن ذاته تعالى لا لغرض.

وما عن الأسفار: من أنّ واجب الوجود لكونه كامل الذات تام الكمال، بل فوق التمام لم يكن لفعله غرض وغاية إلّا نفس ذاته لا شيء

١ـ أنظر: الشفاء ـ الإلهيات ٢ : ٣٥٥، الفصل السادس.

وراءه، وليس معنى هذا الكلام أنّ فعله المطلق بلا غاية ولا غرض، بل إن غايته وغرضه ذاته المقدّسة، وإلّا رجع الأمر إلى مذهب الأشعري[1] ممّا هو صريح في أنّ الغرض عين ذاته المقدّسة، ووهم يحصل به التخلّص عن أوهام.

وما عن الأشعري من المنع مطلقاً؛ استناداً إلى أنه تعالى إن فعل لتحصيل مصلحة كان تحصيلها أولى من عدمه؛ لامتناع الترجيح عند عدمها، فقد استفاد بذلك تحصيل تلك الأولوية، وكل من كان كذلك كان استكماله بغيره، معترضاً على نفسه بأنه لو قيل: الاستكمال بالغير إنما يتم لو كان الغرض عائداً إليه تعالى، أما إذا كان عائداً إلى عبده فلا، مجيباً عنه: بأن التحصيل وعدمه إن تساويا بالنسبة إليه تعالى امتنع الترجيح، فلم تصلح المصلحة، وإن لم يتساويا بل كان تحصيلها أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه فقد جاء المحال، وإلى أنّ تعليله بالغرض يؤدي إلى عدمه، وكل ما أدّى وجوده إلى عدمه، فهو محال.

أما الثانية فظاهرة.

وأما الأولى؛ فلرجوع حاصل جميع الأغراض إلى اللذّة ودفع الألم، وهو قادر على تحصيلهما ابتداء، ومن قدر كذلك كان فعل الوسط في حقّه عبثاً، فيلزم من اعتبار الغرض عدم اعتباره، معترضاً على نفسه: بأنه لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون تحصيل الغرض بدونه ممتنعاً لا يقدر الله تعالى على إيجاده بدونه، وإلى أنه لو كان فعله تعالى معللاً بالغرض، فإن كان حاصلاً في اختصاص حادثة معيّنة بوقت معين قبل ذلك الوقت لزم تقدم

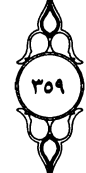
١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٦ : ٣٦٥، تتميم وتحصيل.

إيجادها على نفسها، وهو محال.

مضافاً إلى أنه يلزم ذلك أن لا يكون الغرض غرضاً؛ لاستحالة أن يكون الغرض من الشيء متقدماً عليه.

وإن كان غير حاصل كذلك فاللازم أحد أمرين: التسلسل، أو خلاف الفرض؛ لأنه إن كان موجوداً معها فتخصيصها بالوقت المعين إن افتقر إلى آخر عاد الكلام فيه، فإن افتقر كل غرض إلى آخر إلى ما لا يتناهى، فاللازم الأول، وهو محال، وإن لم يفتقر بعض الأغراض إلى آخر فاللازم الثاني، وبه يحصل المطلوب، غير متّجه؛ لوجوه:

الأول: ما تقدّم من الأدلة الدال على خلافهم، التي هي أقوى من أدلتهم بأضعاف كثيرة.



الثاني: أن ما تمسّك به الأخير إنما يتم على بعض معاني الغرض، لا مطلقاً.

الثالث: أنا لا نسلّم كون تحصيل الباري تعالى المصلحة على فرض رجوعها إلى العبد استكمالاً بالغير؛ لورود مثله في أصل المرجّح الموجب لوقوع الممكن عنده.

ولو قال: بأنه الإرادة وأنها قديمة؛ إذ هي على ما يذهب إليه قديمة في الذات لا عينها، ومن ثم صلح رده باستحالة قديم من سواه، وصفة زايدة عليها، فاحتياجه إلى الترجيح بها في إيجاد كل ممكن استكمال بالغير.

سلّمنا، ولكن أيّ دليل دلّ على منع مثل هذا الاستكمال في حقّه تعالى؟

كيف لا، والعقل القاطع كالنصّ حاكم بمنع صدور القبيح عنه مثلاً؟!

فهو مستكمل باجتنابه.

وبه يظهر لك ما عن تعليق «الشفاء»: من أنه لو كان الغرض الخلق أو الكمالات الموجودة فيه لكان طلب كمال لم يكن لو لم يصدر عنه، وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته.

الرابع: ما اعترض به على نفسه لقبح فيض الغرض بدون الوسط، فلا يكون من موارد تعلّقات القدرة، وهو معنى كونه غير مقدور.

الخامس: أنه لم يكن الغرض بإحداث والفعل بآخر، بل هما بإحداث واحد، فهما متّحدا الوجود متعددا الموجود، فالمخصص للثاني هو المخصص للأول، فحيث تقول: إن المخصّص للفعل هو الإرادة بمعنى العلم باشتماله على المصلحة الداعية إلى إيجاده، نقول به في نفس الغرض، فهو كالنية لا يحتاج إلى آخر، فقوله: «فتخصيص هذا الغرض بالوقت المعين إلى آخره» لا وجه له.

وبالجملة: بعد الحكم العقلي الضروري بعدم صدور القبيح عنه، وأنّ العبث أعظم أفراده، لا يلتفت إلى مثل ذلك ونحوه.

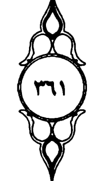
أصل

لا يقال: إنّ النزاع بين المعتزلي والأشعري لفظي؛ لأنّ الأول لا يثبته مطلقاً، والثاني لا ينفيه كذلك، فكل منهما يرجع إلى ما يقوله الحكيم: من أنّ الغرض في الأشياء هو ذاته، فمن نفاه فقد نفى أن يكون غرضاً سواها، ومن أثبته فقد أثبت أنها هي الغرض.

لأنا نقول: إن هذا لا يجامع سدّ باب التعليل مطلقاً، المنقول عن

الثاني، ولا يوافق إثبات غرض غير ذاته في فعله المطلق على حدّ ما هو الظاهر، والمنقول عن الأول، بل كلا المذهبين صريحان في خلاف ما ذهب إليه.

ففي «الأسفار» أنّ الحكماء ينفون عن فعل الله تعالى المطلق غرضاً وغاية غير ذاته تعالى، ويقولون: إن ذاته المقدّسة غرض الأغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق؛ لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومسبّبها ومعلّلها، ولا ينفون الغرض والغاية والعلل الغائية، بل يثبتون أغراضاً وغايات وكمالات مترتّبة منتهية إليه سبحانه، بخلاف الأشعري فإنه يسدّ باب التعليل مطلقاً، والمعتزلي أيضاً، فإنه يثبت في فعله المطلق غرضاً غير ذاته، وكلا القولين زيغ عن الصواب[1].



وأنت إذا تأمّلت فيما أسلفناه عرفت أنّ ما ذهب إليه وحكم به الأشعري لم يكن لهما حظّ من السداد.

كيف لا ! والكتاب العزيز ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون﴾[2]، والسنّة القطعية «كنت كنزاً مخفياً»[3] و «خلقت الخلق لأجلكم، وخلقتكم لأجلي»[4]، والاعتبار الظاهر من أنّ الطالب غير ما تحقّق الطلب لأجله صريحة في ردّه، فتأمّل.

١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٦ : ٣٦٥ ، تتميم وتحصيل.

٢ـ سورة الذاريات، الآية ٥٦ .

٣ـ مفاتيح الغيب ٢٨ : ١٩٤ .

٤ـ روى صدر المتألهين هذا الحديث القدسي في تفسيره بهذا اللفظ: «إنّي خلقتكم لأجلي، وخلقت كلّ شيء لأجلكم». (تفسير القرآن الكريم لملاّ صدرا ٢ : ١١٢)

أصل

يجب على الله فعل عوض الآلام الحاصلة للحيوان الصادرة عنه تعالى بإنزال كالأمراض ونحوها، أو تفويت كالذهاب بمنفعة شخص لمصلحة آخر، أو إباحة كذبح الأنعام، أو ندب كما في الأضحية والعقيقة، أو وجوب كما في النذر والكفّارة، أو تسليط كتمكين غير العاقل منه كالسباع من الوحوش والطيور ونحوها، وإلّا كان ظلماً، وهو محال عليه تعالى.

وربما قيل في الأخير: إنّ العوض عليه دونه تعالى، أو لا عوض في جنايته أصلاً، إلّا أن الأقوى هو الأول؛ لأنه تعالى هو الذي مكّنه وجعل فيه الشهوة، ولم يجعل له عقلاً زاجراً عن ذلك.



والمراد به النفع المستحقّ الخالي عن التعظيم والإجلال، فلا يكون تفضلاً أو ثواباً، ولا يشترط دوامه ولا حصوله في الدنيا، بل يصل لأهل الثواب في غيرها بالتفريق على الأوقات، ولأهل العقل بإسقاط جزء منه غير محسوس لهم كذلك.

وأما ما يصدر عن العبد مما فيه وجه من وجوه القبح فيجب عليه فيه الانتصاف من المؤلم بدون زيادة؛ لأنها ظلم، عكس الأول؛ لأن عدمها عبث.

ومن هنا اشترط فيه اللطف للمتألّم أو غيره معها إذا كان صدورها على وجه النفع.

وتظهر وجوه الحسن في غير ما علم وجه قبحه بكونه مستحقاً أو مشتملاً على النفع الزايد العايد إلى المتألم، أو على دفع الضرر الزايد عنه،

أو وجه الدفع أو كونه مما جرت به العادة.

أصل

إذا تبيّن لك ما ذكرنا علمت أنه لا مجال لإنكار أصل التكليف، كما عن نفاته، أو وجوبه كما عن الأشعري.

استناداً في الأول إلى أن العبد مجبور، فيقبح تكليفه، وإلى أنه بدون غرض عبث غير جايز عليه تعالى، ومعه فإن كان عائداً إليه تعالى فهو محال؛ لأنه الغني على الإطلاق، أو إلى عبده فهو قادر على إيصاله إليه ابتداءً، فتوسطه أيضاً عبث قبيح كالأول.

وفي الثاني إلى أنّ العلم باستحقاق الذم على القبيح زاجر عنه، والعلم باستحقاق المدح على الحسن داع إليه، فتوسطه بعد حصول الغرض بدونه عبث، وإلى أنه الحاكم على الإطلاق فلا يحكم عليه تعالى.

ولا لما أجاب به الأشعري عن الأول من الأولين من أنّ حاصل التكليف يرجع إلى حرف واحد وهو إعلام الله تعالى خلقه بنزول الثواب على المطيعين الذين هم من أهل الجنة، أو بنزول العقاب على العاصين الذين هم من أهل النار.

وعن الثاني منهما بأن مبناه على أن فعله تعالى معلل بالغرض، وهو ليس كذلك؛ إذ ليس لأحد أن يطلب لمية حكمه تعالى وعلته ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُون﴾[1].

ولا لما أجاب به العلاّمة الحلي ﵀ عن الأول من الأخيرين من أنه

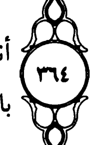
١ـ سورة الأنعام، الآية ٢٣.

لولاه لكان مغرياً بالقبيح؛ حيث خلق الشهوة والميل إليه والنفور عن ضده، فلابد من زاجر، وليس هو إلّا التكليف، والعلم غير كاف لاستحقاق الذم في قضاء الوطر مع أنه حكم بقول العقل الذي هو أحد الرسولين لم يصدر ممن أنكر حجّيته مطلقاً؛ لاعترافه بعدم العقاب في مورد حكمه؛ لقاعدة وجوب اللطف عليه تعالى الذي صرح الأشعري بإنكاره.

والحاصل: أنّ العقل حاكم زاجر كالتكليف.

فإن قلت: مقتضى الدليل الأول من الدليلين الأخيرين عدم جواز التكليف، لا عدم وجوبه.

قلت: المستدلّ به هو ممن يجوز العبث عليه تعالى مطلقاً، مضافاً إلى أنه مانع منه على الإطلاق، وإن سلّمه بمعنى الإعلام فهو كالمنكر له أصلاً بالنسبة إلى ما هو المتعارف منه، وإن اختلفا في المنشأ.



فإن قلت: مقتضاه أيضاً أنّ العقل حاكم بالحسن والقبح؛ لأن العلم بالاستحقاق فرعهما، وهو ممن ينكر ذلك.

قلت: إما أن يكون ذلك منه بعد التنزّل، أو بغير ما هو المتنازع فيه من معناهما.

فإن قلت: المنكر للتكليف أصلاً هو الأشعري أيضاً، فكيف نسبت إليه عدم الوجوب، وإلى غيره عدم الجواز؟

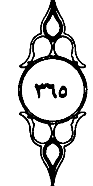
قلت: مقتضى دليل المنكر أصلاً قبح تكليف المجبور، وصدور العبث عنه تعالى، والأشعري ممن لا يقول بذلك.

فإن قلت: إنه لا يقول بالأول؛ لصرفه إلى الإعلام.

قلت: إذن فالمنكر لا يرى أنه تكليف، ومن ثم حكم بقبحه مطلقاً،

فهو غيره، وحيث بطلت دعوى المنكر ثبت أصل التكليف.

ودعوى الأشعري ثبت وجوبه على شرايط حسنه العائد إليه من انتفاء المفسدة، وتقدمه على وقت الفعل، وإمكان وقوع مورده والصفة الزائدة على حسنه، وإلى المكلف من علمه بصفات الفعل وقدر ما يستحقّه المكلّف من الثواب والعقاب، وقدرته على إيصال ذلك، وكونه غير فاعل للقبيح، وإلى المكلّف من قدرته وعلمه وإمكانه وتمكّنه من آلة الفعل، وإلى متعلّقه من كونه علماً، عقلياً كان كالعقايد، أو سمعياً كالشرعيات، أو ظنّاً كالقبلة، أو عملاً كالعبادة، أو علماً فقط كالأول، أو علماً أو ظناً كالأولين، أو عملاً كالرابع، أو تسبيباً كالنيّة على الأقوى إن أريد بالعلم والظن الفعليين.



وتحقيق الكلام في ذلك يطلب من محله.

ومما حقّقناه ظهرت لك جهة حسنه التي هي التعريض للنفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال الذي يستحيل الابتداء به، فلا يرد أنّ الكافر قد يموت على كفره وهو مكلف مع عدم حصول الثواب له، وأنه مقدور له تعالى ابتداء، فلا فائدة في توسّطه فيه؛ لأن الجهة هي التعريض له لا نفسه، والابتداء به بدون الواسطة قبيح، ولو فرض جوازه فهو تفضّل للاستحقاق، وأين هو منه نفي الحمية معنى ليس في العنب.

هذا، مع أن فيه مصالح أخر غير ذلك، كرياضة النفس عن إرسال عنان القوى الشهوية والغضبية في ميدان مقتضياتها، فينقاد بالتسليم للقوى العقلية وبعثها على النظر في الأمور الإلهية والمقاصد العلية، ونحوهما، واستقامة نظام النوع الإنساني المتوقف ظهور العدل عليه.

أصل

اعلم أنّ التكليف لغة: مأخوذ من الكُلفة، وهي المشقة.

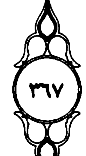
وعند المتكلّمين: أمر الباري تعالى عبيده بما فيه مصلحتهم كالواجب والمندوب، ونهيهم عما فيه مفسدتهم كالحرام، أو ما ليس فيه مصلحتهم كالمكروه، فالمباح ليس منه وإن كان حكماً شرعياً؛ لأنه لو اشتمل على مصلحة أو مفسدة لكان إما راجح الفعل أو الترك، فلا يكون متساوي الطرفين حتى يكون مباحاً.

وهو أولى ممّا قيل: من أنه بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام لحجبه ومنعه، واستعمال الجنس القريب فيه، وهو الأمر والنهي دونه.

ومن ثم قال المحقّق المتقدّم ذكره في «الفصول النصيرية»: تكليف الباري تعالى هو أمره عبيده بما فيه مصلحتهم، ونهيهم عمّا فيه مفسدتهم[1].

وعلى كل حال فهو غير مناف للحكمة، وإن كان فيه مشقة، فلا يكون التكليف بما لا يطاق حسناً؛ لما تقدم، ومن أنه تعالى لا يفعل لغير مصلحة تعود إليهم، فإذا علم أنها إنما تحصل بامتثالهم أوامره وأن المفسدة لا تندفع إلّا بعملهم بنواهيه فقد وجب بموجبها صدورهما عنهم ليحصل الغرض من خلقهم، ويظهر وجه حكمة الإيجاد.

١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٣٨، بحث التكليف ومعناه والغرض منه.



أصل

الإرادة منه تعالى لفعله إما العلم باشتمال الفعل على المصلحة المذكورة كما عن البصري، أو كونه غير مغلوب ولا مكره كما عن البخاري، أو الإحداث والإيجاد كما عن الأخبار، أو العلم به مطلقاً كما عن البلخي، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك مفصّلاً.

ولفعل عبده إما الأمر كما عن الأخير وظاهر الفصول النصيرية، وضعف قوليه بيّن؛ فإنّ الأول كالثاني ليس بإرادة؛ لكون المطلق منه ليس منها في شيء، والمقيّد راجع إلى الأول من معانيها، وإن ورد عليه الأول منهما أيضاً، والثاني يستلزمها، فهو لاستلزامه يغايرها، فلا يكون عينها، فهي شرط له بالنسبة إلى العبد بمعناها الأول بالنسبة إليه تعالى، وعلى الفرضين عينية أو شرطية، فالأمر بالقبيح ممتنع الصدور عنه تعالى لاستحالة إرادته عليه، لاشتمالهما على فساد ناشئ من وقوعه أو مشارفته، وهو منفي عنه بالضرورة، ولأنه لما فقد المصلحة امتنعت الثانية، فامتنع الأول؛ لامتناعها، فالأمر به أيضاً على حد فعله على ما بيّناه.

وإرادته على غير الفرض الأخير على حدّهما؛ إذ هي عليه نفس الأول، والرضا به نفسها، أو على حدها؛ بناءً على كونه غيرها متلازماً معها غير منفكّ عنها، فيلزمه حكمها.

ويؤيده ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [1].

ووافقنا الأشعري في حكمه دونها؛ زعماً منه أنه غيرها، مدّعياً أن

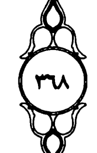
١ـ سورة الزمر، الآية ٧.

القبيح مراد غير مرضي؛ لكونه كائناً، والله مريد لجميع الكائنات، لكونه فاعلاً لها.

وفيه ـ مع ما مرّ ـ ما سيأتي إن شاء الله تعالى في بيان عدم إرادته لجميعها.

وإلى ذلك أشار في «الفصول النصيرية» بقوله: وأما حقيقة إرادته تعالى لأفعال عبيده فهو أمرهم، والأمر بالقبيح يتضمن الفساد، فلا يصدر عنه[1].

وبيّنا أنه لا يفعل القبيح، فلا يرضى به؛ لأن الرضا به قبيح كفعله.



أصل

ذهب الأشعري إلى موافقة الإرادة للعلم، فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم، وفرّع عليه: أنه تعالى مريد لجميع الكاينات.

والعدلي إلى موافقتها للأمر، فكل ما أمر به فهو مراد، وكل ما نهى عنه تعالى فهو مكروه، وفرّع عليه: عدم إرادة جميعها.

استدلّ الأول على الأول بأنه موجد لها بالاختيار، وكل من أوجد شيئاً كذلك فهو مريد له؛ لأن اختصاص حدوث الفعل بوقت معيّن إنما يكون بها.

وعلى الثاني بأن إيمان من مات على كفره ممتنع، وكل ما هو كذلك

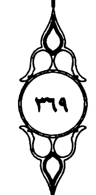
١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٣٦ ، بحث إن الله لا يفعل القبيح ولا يريده.

لا يكون مراداً.

أما الصغرى؛ فلعلمه في الأزل بعدمه، وكل ما هو كذلك امتنع وجوده، وإلّا لأمكن أن ينقلب علمه تعالى جهلاً، وهو محال.

وأما الكبرى؛ فللعلم الضروري بأنها لا تتعلق إلّا بالجائز.

وفيه: أنه إن أراد بالإيجاد التكويني منه منعنا الصغرى، وإن أراد التقديري كذلك منعنا الكبرى؛ إذ ليس هو إلّا كونه تعالى لم يزل عالماً بمقاديرها، وبأنها بناءً على ما تقدم العلم باشتمال الفعل على المصلحة الداعية إلى إيجاده، ولا مصلحة في غير وجوه الخير منها كالشر، وإن تعلّق العلم بعدم الإيمان لا يوجب امتناعه كما تقدم.



استدل الثاني بأدلة:

الأول: بأنّ الكفر كائن غير مأمور به، فهو غير مراد.

الثاني: أنه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا بقضاء الله، وهو محال؛ لأن الرضا بالكفر كفر.

الثالث: أنه لو كان الكفر مراد الله لكان الكافر مطيعاً له تعالى؛ لأن الطاعة موافقة للإرادة، والتالي باطل بالإجماع.

الرابع: نصّ الكتاب ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [1].

وأجاب الأول عن الأول: بانفكاك الأمر عنها كأمر المختبر لغيره، كأمر إبراهيم بذبح ولده إسماعيل عليه السلام.

وفيه: أن المأمور به حينئذ إما المقدّمات أو نفس العزم والتوطين على وجه يكون اللفظ مستعملاً فيه مجازاً، فهو مراد جزماً.

١ـ سورة الزمر، الآية ٧.

وعن الثاني: بأنه إنما يدل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى لكونه صفة من صفاته، لا بوجود المقتضي، والكفر هو الثاني، لا الأول، وبينهما فرق.

وفيه: أن العقل القاطع حاكم بالتلازم بينهما، وإن حكم بعدم اتحادهما.

والحاصل: أن الرضا بالقضاء الخاص بملاحظة الخصوصية لا ينفك عن الرضا بمورده، والرضا به من حيث إنه صفته تعالى يرجع إلى الرضا بمطلق القضاء بناءً على أنّ الحيثية تقييدية، وهو غير ما نحن فيه.

وعن الثالث: بأنا لا نسلّم بأن الطاعة موافقة الإرادة، بل هي موافقة الأمر، وهو غيرها؛ لوجوده دونها في ما تقدم من الأمر.

وفيه: أنها وإن كانت غيره، إلّا أنها تلازمه، والاختيار هو المأمور به وهو المطلوب.

وعن الرابع: بأنا لا نسلّم بأن الرضا يرادف الإرادة، بل هو غيرها؛ لكونه ترك الإعراض.

سلّمنا صدقها عليه؛ لكونه إرادة خاصة، وهي إرادة إيصال الثواب إلى العبد، ولكن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

وفيه: أن كونهما رديفين لا كلام فيه، وضرورة العقل حاكمة بالمنع من الحكم بتغايرهما.

وبما ذكرنا يظهر لك ضعف ما عن الشيخ أبي علي في تعليقاته على الشفاء: من أنّ هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته، وهي مقتضاها، فهي غير منافية له، ولأنّه يعشق ذاته، فهذه الأشياء كلها مرادة لأجل كونها مرادة

له، ليس لأجل غرض وراء ذاته، فإذاً الأشياء كلها مرادة لواجب الوجود[1].

وعلى كل حال: فمراد الأشعري إرادتها جميعاً بالأصالة وإلّا لرجع قوله إلى مذهب الحكماء، ومراد العدلي نفيها بالنسبة إلى الشر مطلقاً، وإلّا كان كذلك.

أصل

ذهب الحكماء إلى أنه تعالى يريد الخير لذاته، وأما الشرّ فإنّما يريده تبعاً له؛ استناداً إلى أنّهم لما استقروا مخلوقاته وجدوها على قسمين:

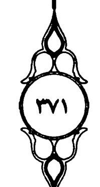
الأول: ما هو خير محض كالعقول والنفوس والأفلاك.

والثاني: ما غلب فيه الخير كالعناصر.

ولم يجدوا الشر المحض، ولا ما غلب الشر، أو ساوى الخير فيه.

أما الأول فالحكمة الإلهية التي هي مبدأ الوجود تقتضي حصوله.

وأما الثاني فالحكمة أيضاً تقتضيه؛ لأنه لو لم يحصل تحرّزاً عن الشر القليل لاندفع كثير من الخير بقليله، وترك ذاك لأجل ذا شر، كما أنّ تحمّل قليل الثاني لأجل كثير الأول خير، ومثّلوا له بالنار، فإنها مع ما فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها بحيث لا يتأذّى بها ـ في بعض الأحوال أوالأحيان ـ الحيوان بنوعيه، وكلّ نوع بأصنافه، وكل صنف بأشخاصه، فمثل هذا الضرّ بمقايسته كلّي النفع، لا يعدّ ضرراً في الحقيقة.



وقرّره بعضهم بطرز آخر، وهو: أن الأشياء في قبولها الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة، كوجود العرض بعد وجود الجوهر على وجه لا

١ـ الأسفار الأربعة ٦ : ٣٥٨.

يمكن بغير هذا النوع من الترتيب، فقدرته تعالى على غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام، وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الإمكانات، فبعضها صادر عنه تعالى بلا توسط سبب، وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلّا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده، وهو مسبب الأسباب من غير سبب، وليس ذلك لنقصان في القدرة، بل هو في القابلية.

وكيف يتوهّم ذلك مع الاحتياج مع أنّ السبب المتوسّط أيضاً صادر عنه تعالى؟!

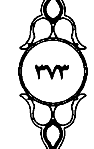
فهو سبحانه وتعالى غير محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلى غيره، ولا ريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجود، ولا في أنّ صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام، فالصادر عنه إما خيّر محض كالملائكة ومن ضامنها، وإما أن يكون الخير فيه غالباً على الشرّ كغيرهم من الجنّ والإنس، فتكون الخيرات داخلة في قدرته تعالى بالأصالة، والشرور اللازمة لها داخلة فيها بالتبع، ومن ثمّ قيل: إنّ الله تعالى يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد، ولكن لا يرضى بهما على قياس من لسعت الحيّة إصبعه، وكانت سلامته موقوفة على قطعه، فإنه يختار القطع؛ طلباً لها، ولولاها لم يرده أصلاً، فيقال: هو يريد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به.



وفيه: مع أنه معارض بما عن الراسخين في العلم وخاصته تعالى بادّعائهم من أنّ الموجودات من الذوات والأفعال والصفات على اختلافها وكثرتها وترتيبها في القرب والبعد عن الحق الأول، والذات الأحدية

تجمعها حقيقة واحدة جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه، حاشى الجناب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركيب، بل بمعنى أن تلك الحقيقة الإلهية مع أنها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نورها في أقطار السماوات والأرضين، ولا ذرة من ذرات الأكوان الوجودية إلّا ونور الأنوار محيط بها، قاهر عليها، وهو قائم على كل نفس بما كسبت، ومع كل شيء لا بمقارنة، وغيره لا بمزايلة، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله.

فإذاً كما أنه ليس في الوجود شأن إلّا وهو شأنه كذلك ليس فيه فعل إلّا وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز هو فعله تعالى بها أيضاً.



فـ «لا حكم إلّا لله» ، و «لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم» يعني: كل حول فهو حوله، وكل قوة فهي قوته، فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنه مع غاية تجرّده وتقدّسه لا تخلو منه أرض ولا سماء، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾[1] .

فظهر أن نسبة الإيجاد إلى العبد صحيحة كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها، لكن من الوجه الذي بعينه ينسب إليه تعالى، وكما أنّ وجود زيد أمر متحقق في الواقع منسوب إليه حقيقة لا مجازاً وكذباً، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك أحد أفاعيل الحق تعالى على الوجه الأشرف اللايق بأحدية ذاته، بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس، تعالى عن

١ـ سورة الحديد، الآية ٤ .

ذلك علواً كبيراً.

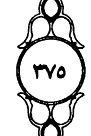
فالتنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره في الدار، والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وإليه تنتهي الاثنينية والمدائح والتقاديس فهي له؛ وذلك لأنّ شأنه إفاضة الوجود على كل موجود، وهو خير محض، وليس المجعول إلّا هو، والنقائص والشرور والأعدام غير مجعولة، وكذا الماهيات ما شمّت رائحته، فالكافر نجس العين من حيث ماهيّته لا من حيث وجوده؛ لأنه طاهر الأصل، وإنما اختلطت الوجودات بالأعدام والظلمات لتمتنع عن ممتنع الوجود، والنور كنور الشمس الواقع على المواضع الكثيفة والقاذورات الردية، فإنه لا يخرج عن النورية والصفات؛ لوقوعه عليهما، ولا يتّصف بصفاتهما عن الرائحة الكريهة وغيرها إلّا بالعرض، فلكل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجوداً أو أثراً خير ليس فيه شرّية ولكنها من حيث نقصه عن التمام ومنافاته لخير آخر، وكل من هذين راجع إلى نحو عدم، والعدم غير مجعول لأحد أصلاً، أو معرفة النفس وقوتها أشدّ معين على فهم هذا المطلب، فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعة كلها فعلها على ما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضاً في الحقيقة أنّ الإرادة عين الرضا كما مرّ، وأنها هي العلم باشتمال الفعل على المصلحة الداعية إلى وجوده، ولا مصلحة في الثاني منهما بالنسبة إلى ما استضعف من شرّه حتى تكون هي الداعية إلى وجوده من جانبه تعالى.



وأنّ المروي صحيحاً عن أمير المؤمنين عليه السلام صريح في ردّه.

هذا، مع أنا قد نمنع الأول منهما، ففي تعليق «الشفاء» : الإمكانات أسباب شرّ، ولهذا لا تخلو الأمور الممكنة من مخالطته.

ويؤيّده ما قيل: من أن الخير ما يشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه، وتكون كل ذات مولّية وجه القصد إلى شطره في ضروريات وجودها وأوائل فطرتها ومكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وأفعالها وثواني فضائلها ولواحقها، فالخير المطلق الذي يشوقه كل الأشياء ويتم به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالاتها هو القيوم الواجب بالذات جلّ ذكره؛ لأنه وجود مطلق، لا نقص فيه، ونور محض وبهاء خالص وتام فوق التمام، فيعشقه ويتشوّقه كل ممكن بطباع إمكانه، وكل موجود دونه بغرايز نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره، فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء من المعلولات خيراً محضاً من كل جهة، بل فيه شوب شرّية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا تنتهي خيريته إلى حدّ، ولا يكون فوقه غاية.



وحينئذ فأقول: لعل الذي أوقع الحكماء في الشبهة هو ضعف الشر في مثل العقول والنفوس والأفلاك الحاصل من قدر نقصان الدرجة، فتأمّل.

أصل

نريد من الخير والشرّ ما صحّت روايته من أنه تعالى خالقهما ما كان ملايماً للطبع كالملتذّ من المدركات وما لا يلايمه كخلق الحيات والعقارب وسائر الموذيات، أو ما رادف الحسن والقبح مع التجوّز في الإسناد ولو بملاحظة السبب البعيد بعد قيام القاطع على خلاف الحقيقة فيه، هذا إن لم

نقل بأنّ المراد من الخلق فيه التقديري بعنوان الحقيقة، أو المجاز لدليله، وإلّا فلا إشكال.

والحاصل: بعد قيام الضرورة القاطعة على عدم صدور القبيح عنه وصحة الرواية بخلافها، فلابدّ فيها من التجوّز في الشر أو الخلق أو الإسناد.

قال الصدوق في اعتقاداته: اعتقادنا في أفعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه تعالى لم يزل عالماً بمقاديرها[1].

وتابعه على ذلك العلامة المجلسي في بعض كتبه.

وقال المحقّق الطوسي ﷺ في فصوله: تفسير ما ورد أنه تعالى خالق الخير والشر نريد بالثاني ما لا يلايم الطباع، وإن كان مشتملاً على مصلحة[2].

مضافاً إلى الله تعلق الخلق بالشرّ إن لم يكن تقديرياً مبني على تعلّقه بالأعدام؛ إذ هو منها على الأقوى، وهو محل كلام، وإن اقتضاه بعض أخبار أصول الكافي.

ففي الأسفار: وللشرّ معنى آخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء، أو فقد كمال من الكمالات التي تخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه، والشرّ على كلا المعنيين أمر عدمي، وإن كان له حصول في بعض كحصول الأعدام والإمكانات للأشياء ضرباً من الحصول في طرف الاتّصاف، ولأجل ذلك قالت الحكماء: إنّ الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي، إما عدم ذات، أو عدم كمال.

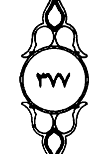
١ـ اعتقادات الإمامية: ٢٩ ، باب الاعتقاد في أفعال العباد.

٢ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٣٨ ، معنى كونه تعالى خالق الخير والشر.

والدليل عليه: أنه لو كان أمراً وجودياً لكان إما شرّاً لنفسه أو لغيره، والأول غير جايز، وإلّا لم يوجد؛ لأنّ وجود شيء لا يقتضي عدم نفسه أو شيء من كمالاته، ولو اقتضى الثاني لكان الشرّ هو ذلك العدم لا نفسه.

ثم كيف يتصوّر أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبة للائقة منها بها، والعناية الإلهية لا تقتضي إهمال شيء، بل توجب إيصاله إلى كماله، فتكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها.

والثاني أيضاً كذلك؛ إذ لا يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شرّاً لغيره؛ لأن كونه كذلك إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته، أو لأنه لا يعدم شيئاً، فإن كان الأول بقسميه فليس هو إلّا هما لا الأمر الوجودي المعدم، وإن كان الثاني فليس شرّاً لأمر أصلاً حتى يكون له، فإنّ العلم الضروري حاصل بأنّ كل ما لا يوجب عدم شيء أو كماله لا يكون شرّاً له؛ لعدم استضراره به، وإذا لم يكن الشرّ المفروض أمراً وجودياً شرّاً لنفسه ولا لغيره فلا يجوز عدّه من الشرّ.



وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا:

لو كان الشرّ أمراً وجودياً لكان الشرّ غير شرّ، والتالي باطل، فكذا المقدّم، وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مرّ تقريره.

فعلم أنّ الشر أمر عدمي لا ذات له، إما عدم ذات أو عدم كمالها.

وأنت إذا تأملت واستقريت معاني الشرور وأحوالها ونسبتها وجدت كلما يطلق عليه اسمه لا يخرج عن أمرين: إما عدم محض، أو مؤدّ إليه.

إلى أن قال: وأما الوجودات فهي كلّها خيرات، إما مطلقاً أي بالذات

والقياس جميعاً، أو بالأولى، ولكن قد يعرض لها بالقياس إلى بعض الأشياء، أن تؤدي إلى عدمه، أو عدم حال من أحوال، ويقال له: الشرّ بالعرض، وهو المعدم المزيل، أو الحابس للخير عن مستحقّه المضاد المنافي لكمال يقابله، أو خير يضادّه، ومن هذا القسم الأخلاق المذمومة كالبخل، والأفعال الذميمة كالظلم.

إلى أن قال: فإذا تصفّحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة عند الجمهور شروراً لم تجد شروراً في نفسها، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات[1].

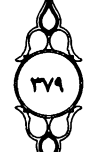
مجيباً عمّا أورده المحقّق الدواني: من أن الألم هو نوع من الإدراك، فيكون وجودياً معدوداً من الخيرات بالذات، وإن كان متعلّقه عدمياً، فيكون شرّاً بالعرض، كما ذكروا، فيكون هناك شرّ واحد في الحقيقة هو عدم كمال ما، لكنّا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شرّان: أحدهما ذلك الأمر العدمي كقطع العضو مثلاً، أو زوال الصحّة، والآخر الأمر الوجودي الذي هو نفس الألم، وذلك الأمر الوجودي المخصوص شرّ لذاته وإن كان متعلّقه أيضاً شرّاً آخر، فإنه لاشكّ أن تفرّق الاتّصال شرّ سواء أدرك أو لم يدرك.

ثم الألم المترتّب عليه شرّ آخر بيّن الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرّق حاصلاً بدون الألم لم يتحقّق هذا الشرّ الآخر، ولو فرض تحقّق هذا الألم من غير حصول التفرّق لكان الشر بحاله، فثبت أن نحواً من الوجود شرّ بالذات، بأنّ الألم إدراك للمنافي العدمي كتفرّق الاتّصال

١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٧: ٥٨ ـ ٦٢، الفصل ٢ في مباحث الخير والشرّ.

ونحوه بالعلم الحضوري، وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة أخرى حاصلة منه فيه، فليس في الألم أمران أحدهما مثل الفرق والقطع وفساد المزاج، والثاني صورة حاصلة عند المتألّم يتألّم لأجلها، بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الألم بعينه[١].

ومن هنا أطلق الكلام في بعض كتبه حيث قال: إنّ الاعتقاد في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمى﴾[٢]، وقوله: ﴿وَما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ﴾[٣]، فأخمد ضرام أوهامك أيها الجبري؛ فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه وقيامه بك، وسكّن جأشك أيها القدري؛ فإن الفعل مسلوب عنك من حيث أنت أنت؛ لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل، فكذا فعلك؛ إذ كل فعل متقوّم بوجود فاعله، وانظروا جميعاً بعين الاعتبار في فعل الحواس كيف انمحت وانطوت في فعل النفس وتصوّرها في تصوّرها[٤].



أصل

في بيان كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي على طريقة الحكماء والأخبار.

أما الأولى على الأولى في الشرور التي هي من باب الأعدام

١ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٧: ٦٢، تحت عنوان: شك وتحقيق.

٢ـ سورة الأنفال، الآية ١٧.

٣ـ سورة الإنسان، الآية ٣٠.

٤ـ الشواهد: ٥٨.

والنقايص والقصورات الجبلّية، فهي على الأقوى عدم الدخول فيه وفي القدر ليس كما اشتهر بين الناس أن كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله تعالى وقدره.

وما يظهر من المروي عن النبي صلى الله عليه وآله أن «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»[1]، لرجوعها إلى عدم فعل الفاعل لها، صرّح بذلك جماعة، منهم صاحب الأسفار، حيث قال فيها: إنّ الشرور التي هي من باب الأعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لأن فاعلاً يفعلها، بل لأنّ الفاعل لم يفعلها على حدّ ما تقدم نقله عنه من أنها ليست مجعولة لأحد أصلاً.

وفي الشرور التي تلحق أشياء هي في نفسها خيرات وبالنسبة إلى بعض الأشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية والعقرب وغيرها من الذوات، أو كوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات، وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الأفعال، فهي عدمه أيضاً في عالم القضاء الإلهي، الذي هو عبارة عن وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية؛ لخلوصها عن المادة ونقايصها، فالنار العقلية لا شرّ فيها، وكذا الماء والإنسان والفرس والأسد وساير الصور العقلية لساير الأشياء، ودخوله في عالم القدر الذي هو تفصيل الصورة التي هي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم.

فالقضاء عندهم عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي إجمالاً على سبيل الإبداع.

والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصّلة واحداً بعد

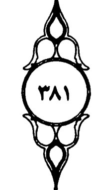
١ـ الكافي ١٥ : ٢٠٤، ح ٣٩.

واحد، كما يشير إليه التنزيل ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ﴾[١]، وقول إمام الموحّدين عليه السلام لمّا اعترض عليه عند عدوله من حايط مايل إلى مكان آخر: «أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله عزّوجلّ»[٢].

وأما هي على الثانية فهي على حد ما روي أنّ الخير بتوفيق الله، والشرّ بخذلان الله، والكل سابق في علم الله، مما يدل على أنّ كلاً منهما في علمه السابق على قدره وقضائه، وإن كان في الثاني بمعنى عدم منعه وإيكاله إلى التسديد العام المشار إليه بقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٣]، ﴿وَهَدَيْناهُ النَّجْدَيْنِ﴾[٤].

وقوله عليه السلام:

علم المحجّة واضح لمريـــده   وأرى القلوب عن المحجّة في عمى[٥]



وفي الأول إمداده بالتسديد الخاص ولو بأن يهبه العقل الذي هو مناط السعادة الأبدية.

نعم، وقفت على كلام لبعض المتكلّمين من أصحابنا يدل على تقدّم القدر على القضاء: بل لقائل أن يقول: إنها ممّا تعلّق بها الأحداث والإرادة الأزلية بناء على أنها العلم باشتمال الفعل على المصلحة الداعية إلى الإيجاد

١ـ سورة الحجر، الآية ٢١.

٢ـ التوحيد: ٣٦٩، ح ٨.

٣ـ سورة الإنسان، الآية ٣.

٤ـ سورة البلد، الآية ١٠.

٥ـ من الأبيات التي كان كثيراً ما يردّدها الإمام الصادق عليه السلام. (أمالي الصدوق: ٤٩٠؛ بحار الأنوار ٤٧: ٢٥)

صلاحاً لحال الكاينات؛ إذ لا ريب في أنّ نظام العالم على هذا الوجه أكمل النظامات بحيث لا يمكن أن يتصوّر فوقه آخر، فهي بملاحظته لم تكن شروراً أصلاً.

وسيأتي له مزيد تحقيق إن شاء الله.

وحيث كان القدر سرّاً من سرّ الله، وستراً من ستر الله، وحرزاً من حرز الله، مرفوعاً في حجاب الله، مطوياً عن خلق الله، مختوماً بخاتم الله، سابقاً في علم الله، وضع الله العباد عن علمه، ورفعه فوق شهاداتهم ومبلغ عقولهم؛ لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية، ولا بقدرة الصمدانية، ولا بعصمة النورانية، ولا بعزة الوحدانية؛ لأنه بحرز آخر مواج خالص لله عزوجل، عمقه ما بين السماء والأرض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، تعلو مرّة وتسفل أخرى، في قعره شمس قضى، لا ينبغي أن يطلع عليها إلّا الواحد الفرد الصمد، فمن يطّلع عليها فقد ضادّ الله في حكمه ونازعه في سلطانه، وكشف عن سرّه، وباء بغضب من الله، ومأواه جهنم وبئس المصير.

لم يسعني الكلام أزيد من ذلك.

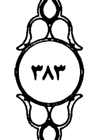
أصل

عدم صدور الشرّ عنه تعالى مطلقاً لنقص القابل لا لقصور القدرة، فهو مقدور له تعالى، وإن استحال وقوعه منه؛ لقبحه فإنه لا يقتضي كونه ممتنعاً، ولا يخرجه عن كونه ممكناً في حدّ ذاته؛ إذ منشأ الاستحالة كونه لا يليق بحاله، ولا يناسب جلاله، لا امتناعه الذاتي وعدم قدرته عليه.

كيف لا ، وهو قادر على كلّ شيء، وليس خروج ذلك عن عموم تعلق قدرته من باب التخصيص، بل التخصّص على الأقوى؟!

فما ذهب إليه اليهود ومن ضاهاهم من كونه تعالى غير قادر على الشرّ؛ استناداً إلى أنه لو كان قادراً عليه لكان شريراً، وهو محال، غير وجيه؛ لما قررناه، ولأن الشرارة من لوازم الصدور لا القدرة؛ إذ قد يكون مقدوراً له ولا يصدر عنه؛ لعدم الغرض فيه، وفقد الداعي إليه.

مضافاً إلى أنهم إن أرادوا بكونه غير قادر عليه كونه غير قادر على خلقه فليس اللازم على فرضه كونه شريراً، بل اللازم عليه كونه خالق ذلك، كما أنّ اللازم لخلق العالم كونه عالماً، وإن أرادوا بكونه غير قادر عليه كونه غير قادر على فعله، ففيه ـ مع منع اللازم لعدم استلزام القدرة له ـ منع الاستحالة بالتزام ذلك لولا المنع منه، أو عدم الإذن فيه، فإن أسماءه توقيفية.



وقرر المشهور دليلهم بأنّ الله تعالى فاعل الخير، فلو كان فاعل الشرّ أيضاً لزم أن يكون الواحد خيراً شريراً، وهو محال.

وأجابوا عنه بمنع الاستحالة، فإنّ جميع المخلوقات ـ خيرها وشرّها ـ واقع بقدرته؛ لقيام الدليل عليه.

وفي كل منهما ما مرّ.

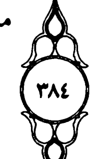
ومما بيّنا يظهر لك فيما عن النظام من كونه تعالى لا يقدر على القبيح، وإلّا لزم أحد أمرين: وهو كونه جاهلاً بكونه قبيحاً، أو كونه محتاجاً إليه؛ لأنه إن لم يعلم قبحه لزم الأمر الأول، وإن علمه لزم الأمر الثاني؛ لأنّ الحكيم لا يفعل القبيح مع العلم بقبحه إلّا لحاجة.

وأجاب عن ذلك الأشعري: بأن كل ما فعل الله تعالى فهو حسن، ولا

قبيح بالنسبة إليه، وحينئذ فكل فعل يوصف بذلك فهو قادر عليه، ولكن عند صدوره عنه لا يكون كذلك، فإن جميع ما ذكر إنما يدل على عدم صدوره عنه؛ للزومه النقص في ذاته من كونه جاهلاً أو محتاجاً، وأين هو من امتناعه الذاتي، وكونه غير مقدور له أصلاً ؟!

والحاصل: أن مراد كل من قال بأنّ الشر والقبيح غير مقدور من كونهما ممتنعي الصدور عن الذات المقدسة ولو بملاحظة النقص في القابل وعلو وعظمة رتبة الفاعل وتنزيهه عن ذلك.

وحينئذ فإن أراد هؤلاء من نفي القدرة ما ذكرنا فلا نزاع، وإلّا فالأمر مشكل، والمنع أقوى، فتدبّر.



أصل

لا يقال: إنّ الشرّ إذا كان أمراً عدمياً ممكناً فهو ثابت في الخارج كما عليه المعتزلي؛ استناداً إلى أنّ المعدوم الممكن مميّز، وكل مميّز ثابت.

أما الصغرى؛ فلوجوه:

الأول: أنّ المعدوم معلوم، فإن طلوع الشمس غداً معلوم الآن، وكل معلوم مميز عن غيره، وإلّا لم يتعلق العلم به دونه.

الثاني: أنّ المعدوم بعضه مقدور لنا كالحركة يميناً ويساراً، دون بعضه كخلق السماء والأرض، وكل مقدور مميز عما ليس كذلك.

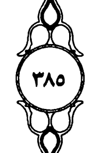
الثالث: أن المعدوم بعضه مراد وبعضه مكروه، وكل مراد مميز عن المكروه.

وأما الكبرى؛ فلأنّ كل ما كان مميّزاً عن غيره لابد وأن يكون لكل

منهما تحقّق وتعين في نفسه، وإلّا لاستحال تميّز أحدهما عن الآخر، وليس الثبوت إلّا تحقق الشيء في نفسه، فثبت أنّ كل مميز ثابت.

وإلى أنه لو كان الامتناع عدمياً لكان المعدوم الممكن ثابتاً، والمقدم حقّ؛ لأنه لو كان صفة ثبوتية للزم أن يكون الموصوف ثابتاً، وإلّا لزم قيام الصفة الثبوتية بالممتنع، وهو محال.

والشرطية؛ لأنه إذا كان عدمياً كان الإمكان ثبوتياً؛ لكونه نقيضاً له، ووجوب كون أحد النقيضين ثبوتياً، وإذا كان الإمكان كذلك كان الموصوف به أيضاً ثابتاً، وكان المعدوم الممكن حال عدمه ثابتاً، وهو المطلوب.



لأنا نقول: هو مع معارضته بأن ما عليه الأشعري والحكماء خلافه، وأنه لا يقول بوجوده، بل يجعل الثابت أعم من الموجود، وما سواه كالممتنع منفياً، والمعدوم أعم من المنفي.

ونقض الصغرى بالممتنع كشريك الباري، والمخيّل كبحر من زيبق، وجبل من ياقوت، والمركب فإن تعقل ماهيته قبل دخولها في الوجود مع امتناع ثبوتها في العدم وبنفس الوجود فإنا نتصوّر وجودات الماهيات قبل دخولها فيه، وتميز بعضها عن بعض، فلو كان كلّ مميز ثابتاً حال العدم لزم ثبوتها وتحققها فيه؛ وذلك باطل بالضرورة.

ومنع الحكم المذكور في النقيضين حتى إذا كانا من الأمور الاعتبارية كالامتناع.

والامتناع مردود بما عن الإمام: من أنّ المعدوم إما أن يكون مساوياً للممتنع أو أخص منه أو أعمّ، والثالث محال.

وكل واحد من القسمين الأولين مستلزم للمدعى.

أما الحصر فظاهر؛ ضرورة صدق المعدوم على المنفي، فلا وجه للمباينة.

وأما استحالة الثالث؛ فلأنه لو كان أعم لم يكن نفياً محضاً، ولا عدماً صرفاً، وإلّا لكان الخاص عين العام، وإذا لم يكن نفياً كان ثابتاً؛ لكونهما نقيضين، فيصدق كل معدوم ثابت، فيجعل كبرى لكلّ منفي معدوم لينتج: أن كل منفي ثابت، وهو محال بالضرورة.

وأما استلزام كل واحد من الأولين للمدّعى؛ فلأنه يصدق على كل واحد من التقديرين قولنا: كل معدوم منفي، ونضمّه إلى قولنا: كل منفي ليس بثابت، لينتج: كل معدوم ليس بثابت، وهو المطلوب.



وإن كان لقائل أن يقول: إنّ المعدوم إذا كان أعم استلزم صدق: بعض المعدوم ثابت، والكبرى الجزئية لا تنتج في الشكل الأول؛ لإجماع أرباب المعقول على اشتراط كليتها فيه، والضرورة القطعية القائمة على التخلف فيما عداها.

والحاصل: أن القبيح عليه تعالى هو إيجاد الشر وفعله، وكونه ثابتاً في العدم على فرضه لا يرجع إليهما بوجه من الوجوه.

فإن قلت: إنك ممّن صرّح بإمكانه، وإذا كان ممكناً كان حادثاً، وإذا كان كذلك كان المحدث له هو الباري تعالى، فعاد الكلام.

قلت: الإمكان لازم للماهية، وإلّا وجب أو امتنعت بالذات؛ لامتناع الخلو من الثلاثة.

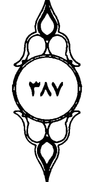
والبرهان على ذلك: أنه لو لم يكن لازماً لها بل كان حادثاً بعدما لم

يكن، فإن كان حدوثه لها لأمر يقتضيه فيكون ممكناً في نفسه؛ لحدوثه واستناده إلى الغير، فيكون له إمكان فيتسلسل.

وربما قيل: إنما يلزم ذلك لو كان إمكان الإمكان زايداً عليه، وهو ممنوع، وله وجه، وإن لم يكن لأمر كذلك بل كان لا لعلة لزم انسداد باب إثبات الصانع.

وأيضاً إن توقف حدوثه للماهية على حادث آخر تسلسل، وإلّا فاختصاصه بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجّح، وهو باطل.

وإن كان لقائل أن يقول: إن المرجّح هو الإباء الذاتي على حدّ ما قيل إن لم يكن مشروعاً في حدوث العالم.



والإشكال على ذلك: بأن حدوثه غير ممكن في الأزل؛ لدلائل الحدوث، ثم صار ممكناً في ما لا يزال، فثبت حدوث الإمكان له بعدما لم يكن.

مدفوع إما بكون أزلية الإمكان ثابتة، وهي غير إمكان الأزلية، وغير مستلزمه له؛ لأنا إذا وصفنا إمكان شيء بها بأن قلنا: إمكانه أزلي، أي ثابتاً أزلاً، كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء متّصفاً به اتّصافاً مستمراً غير مسبوق بعدمه، وهذا هو مقتضى لزومه للماهية، وهو ثابت للعالم، وإذا وصفنا أزلية شيء بأنها ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده، بمعنى أنه مستمر غير مسبوق بالعدم ممكن، ومن البيّن غير المحتاج إلى دليل، أنّ الأول لا يستلزم الثاني؛ لجواز أن يكون وجوده في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار كذلك أصلاً، بل ممتنعاً، ولا يلزم من ذلك امتناعه؛ لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من

الوجوه، أو بالتزام إمكان الأزلية للعالم إمكاناً ذاتياً، وهو غير منافٍ للحدوث الثابت له لمانع غير الذات.

وكل منهما محطّ كلام.

أما الأول؛ فلأن إمكان الشيء إذا كان مستمراً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأول، فيكون عدم منعه منه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه به في شيء منها، بل جاز اتصافه في كل منها مطلقاً، وجواز اتصافه به كذلك هو إمكان اتصافه به مستمراً في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية، وامتناعها الغيري لا ينافي الإمكان الذاتي.



وأما الثاني؛ فلأنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ [١] أنه لم يكن مذكوراً في الإمكان والتكوين.

إلّا أن المروي عن الصادق عليه السلام: «كان مقدراً غير مذكور» [٢]، و «كان شيئاً ولم يكن مكوناً» [٣].

وعن الباقر عليه السلام: «كان شيئاً ولم يكن مذكوراً» [٤].

وعنهما: «كان مذكوراً في العلم ولم يكن مذكوراً في الخلق» [٥]

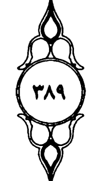
١ـ سورة الإنسان، الآية ١.

٢ـ الكافي ١: ٣٥٩، ح ٦.

٣ـ مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٦١٤.

٤ـ المحاسن ١: ٢٤٣، ح ٢٣٤.

٥ـ مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٦١٤، عن أبي جعفر عليه السلام.



يرده.

فإن قلت: إذا جعلته من المعدوم أو العدم وهما نفي صرف لا يشار إليه أصلاً، كان هو أيضاً بمقتضى مطابقة الكلي للجزئي كذلك، مع أنا نرى تمايز بعض الشرور عن بعض آخر، وكلما هو كذلك فله وجود لا محالة؛ لأنّ التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة.

قلت: إن أريد أنّ التمايز بين المعدومات ليس أمراً متحققاً في الخارج، أو ليست هي والأعدام هويات عينية متمايزة فمسلّم، لكن التميّز لا يوجب ذلك، وإن أريد أنه ليس لمفهوم العدم أفراد متمايزة عند العقل يختصّ كل منهما بأحكام مخصوصة صادقة في نفس الأمر، وإلّا لكان لها ثبوت عند العقل، فبطلانه ممنوع.

ومن هنا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير، ونافى عدم الشرط وجود المشروط، وصحّح عدم الضدّ وجود الضدّ الآخر، بخلاف باقي الأعدام كعدم غير العلة والشرط والضدّ، فلولا امتياز تلك الأعدام الثلاثة لما اختلفت مقتضياتها كما مرّ مفصّلاً.

ومن جميع ما ذكرنا علم أنّ إمكانه ذاتي لا استعدادي حتى يكون صفة وجودية قابلاً للشدة والضعف، يعدم بعد الوجود، ويوجد بعد العدم، وإلّا لكان مركّباً، والأعدام تتصف بالتركيب؛ لأنّ كلّ ما له إمكان استعدادي فلابدّ أن يكون مركّباً بوجه؛ لأن كلّ ما له إمكان الوجود في الغير إما صورة وإما عرضاً، فيكون مادياً محتاجاً إلى المادة بالمعنى الأعم، الشامل للموضوع، بل المتعلق أيضاً كالبدن للنفس، وكل مادّي ولو بالمعنى الأعم مركّب ولو بوجه ما، والأعدام لا تتصف بالتركيب.

فإن قلت: إن قبول الشرّ للتفاوت في الشدّة والضعف مما لاشكّ فيه، ومن هنا قيل: إنّ بعضه أهون من بعض.

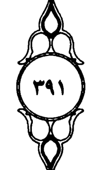
قلت: إن أريد به القسم الأول منه وهو العدم الصرف والنفي الخاص، فهو أول الكلام، وإن أريد به غيره كالشر العرضي، فنحن لا نتحاشى عنه.

أصل

قد عرفت الحال في الشر الذي هو أمر عدمي صرف من أنه ليس بمحصول لأحد أصلاً، فهو راجع إلى عدم فعل الفاعل دون فعله له بوجه يتصوّر.

وأما الشرور التي قد حصلت بالتبع لخيرات خطيرة كالحاصلة في النار والماء ونحوهما فلا يستبعد تعلق الإيجاد والإرادة بها؛ لأنها عين الصلاح الواقعي، ونسبة الشرارة إليها نظراً إلى الظاهر في الأمر الخفي، وحكم العقل القاصر العملي، كيف لا وقد صلح بها حال الكاينات، وظهر بها أيضاً ما استبطن من حال الممكنات؟! فكان نظام العالم بها ومعها على وجه أشرف، كل نظام ممكن وأكمله وأفضله بحيث لا يمكن أن يتصوّر فوقه آخر، حتى قيل: إنّ العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على أجود ما يتصوّر في حقه وأبلغ ما يمكن فيه، وإن الكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي هي في عالم التركيب في منتهى الجودة وأحكم نظام وأتقنه، فهي بملاحظة صلاح الكائنات بها واستقامة نظامها معها صلاح ومصلحة عظيمة لا ينبغي للحكم القادر أن يفوتها، فهي خير من جميع وجوهها وجهاتها، وإن خفيت المصلحة في بعض أفرادها، فإن عدم العلم

بها غير العلم بعدمها، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فإن إخماد طغيان نائرة التكبّر والعجب بإحراق ثوب عرضاً من أجله كإغراق زيد في موج مكافاة، أو حذر غرقه بأمواج الكفر والمعاصي مصلحة تامة، وكذا الموت مما هو عند الجمهور منها، بل أعظم أفرادها، فإن من نظر إلى خيره الواصل إلى الميت وهو خلاصه من هذا الوجود الدنيوي الذي هو معرض الآفات والمحن والكدورة والألم ورجوعه إلى الرحمة الواسعة وإلى غيره، فإنه لو ارتفع لاشتدّ الأمر على الناس وضاق المكان بهم حتى لا يمكنهم التنفس فضلاً عن الحركة والأكل والشرب، حتى أنه لو كان معهم لكان حاله حياً أسوأ منه ميّتاً بأضعاف، عرف أنه أكمل صلاح وأتم نجاح.



وإلى هذا يشير ما في فتوحات محيي الدين نقلاً عن الغزالي: من أنّ نظام العالم على هذا الوجه أشرف النظامات الممكنة وأكملها وأفضلها، بحيث لا يتصوّر فوقه نظام آخر.

وهذا ثابت محقّق عند الكل، والحكيم والمتكلم متّفقان فيه، سواء في ذلك القائل بالقضاء الأزلي والاختيار التجددي والقصد الزايد، فإن من يقول بالثاني كالأول ممن يقول بأنه لا يمكن أن يوجد العالم أحسن مما هو عليه؛ لأنه لو أمكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار أنه يمكن إجاد ما هو أحسن منه لنافى علمه المحيط بالكليات والجزئيات، ولو علم ولم يفعل مع القدرة عليه لناقض جوده الشامل لجميع الموجودات.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت إن تم في مثل النار والماء ونحوهما فهو لا يتم فيما يصدر عن الإنسان من المعاصي والكفر، وما يتصف به من الرذائل، فإنك إن قلت: إنه واقع بقضاء الله وداخل في قدره، فقد قلت بوقوعه منه

تعالى شاء العبد أو لا، وحينئذ فلا يليق بالواجب جلّ ذكره الذي هو منبع الجود والإحسان أن يعاقب ويعذب عليه، كيف لا وهو الآمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى حقّه والناهي عن الفحشاء والمنكر والبغي؟!

قلت: لا أقول إنه من الله تعالى صدوراً، بل أقول: من العبد بخذلانه وعدم تسديده غير الواجب عليه، فهو فعل المختار فيه على حد ما ذكرنا في معناه.

فإن قلت: فما الباعث على خذلانه وعدم تسديده؟

قلت: الباعث إما أن يكون إرسال القوى الشهوية وإضعاف القوى العقلية المستندين إلى أمور اختيارية ومتابعة النفس الأمارة الردية، أو طلبه ذلك لعشقه له في عالم ذراته وهو الذي أعطى كل ذي خلق خلقه.



فلا يلتفت إلى ما عن الحكماء في الجواب عن ذلك: من أن الله غنيّ عن العالمين، وبري عن طاعة المحسنين، ومعصية المسيئين، وإنما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا إنما هو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات الموحشة، لا أن عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها في أفعالها على حدّ العقاب الحاصل في هذا العالم بالأسباب الخارجية، فإنّ الأمور الأخروية ليست كذلك، فإنّ العقوبات هناك من لوازم أعمال وأفعال قبيحة وهيئات ردية وملكات سيئة، فهي حمالة الحطب لنيرانها، ومعها وقود جحيمها، فإذا فارقت البدن متلطّخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة وزالّة الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت المحرقات الباطنية والنيران الكامنة شاهدتها بعين اليقين، محيطة بها سرادقها، محدقة بها عقاربها وحياتها، وعاينت مرارة

شهوات الدنيا، وتأذّت بمؤذيات أخلاقها وعاداتها، وردت إليها مساوي أفعالها ونتائج أعمالها، كما قال عليه السلام: «إنما هي أعمالكم ترد إليكم»[(١)]، وقال: «ربّ شهوة ساعة تورث حزناً طويلاً»[(٢)]، فيكون حال الإنسان المتألّم بهذا العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الإنسان المنهوم المقصّر في الحمية إذا ردت إليه شدّة بهيميته وقوة شهويته وضعف معدته أوجاعاً وأمراضاً مؤلمة، فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر إليه من الشهوة المؤدية إليه، لا أن الطبيب الذي أمره بالاحتماء ينتقم منه، إلى غير ذلك مما لا طائل تحته، فإنه لا قبح في مؤاخذة الطبيب مريضاً ارتكب ما منعه منه، وأكّد فيه المنع عنه.



مضافاً إلى تكذيبه الكتاب والسنة الواردين في خلافه، بحيث لا يحصى عدهما، وكفاك في مثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[(٣)].

﴿وَالظَّالِمينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً أَليماً﴾[(٤)].

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذيرٌ﴾[(٥)].

والمروي غير معارض لذلك.

أما الثاني؛ فواضح.

١ـ بحار الأنوار ١٠ : ٤٥٣.

٢ـ الأمالي للشيخ الطوسي: ٥٢٥، ح ١، ضمن وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر رضي الله عنه.

٣ـ سورة الزلزلة، الآيتان ٧ و ٨.

٤ـ سورة الإنسان، الآية ٣١.

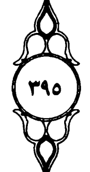
٥ـ سورة الملك، الآية ٨.

وأما الأول؛ فلأنه وارد على نوع من المبالغة في الحمل، كقولنا: زيد عدل.

وعلى كل حال فلا يرد علينا: أنّ ما غلب فيه الخير على الشر كالنار ونحوهما لم يوجد عن الباري المتعالي على وجه لا يعتريه شر أصلاً، ولا نحتاج إلى الجواب عنه بأن ذلك راجع إلى أنه لم لا تجعل النار غير النار، وهو مستحيل؛ لكون النار ناراً غير محرقة لمماسها عند عدم المانع مع عدم جدواه بالنسبة إلى ما ظهر لك من تمام القدرة وكمالها وعموم تعلّقها واستحكامها، كما يشير إلى ذلك حديث البيضة، ورواية ملك النار والثلج، وآية العذاب والأجاج ونحوها.

ولا ما قيل: من أنكم زعمتم أنّ الخير في العالم كثير والشر قليل حتى قلتم: إن الثاني أريد بتبعيته الأول لما ادّعي من الحكمة الإلهية مع أنا إذا نظرنا في أنواع الكائنات وجدنا الإنسان أشرفها جميعاً، وإذا نظرنا إلى أكثر أفراده وجدنا الغالب عليه الشر بوجود أفعال قبيحة وأعمال سيئة وأخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة، وغير ذلك مما يجلب الضرر إليه والفساد في الغاية القصوى والمعاد.

ولا الجواب عنه بأنّ أحواله في النشأة الأولى على ثلاثة أقسام كأحوال النفوس في الآخرة، وقياسه بالنسبة إلى مجموعها يقتضي أنه أقل قليل مع أنه غير معلوم إن لم يكن عدمه معلوماً.



أصل

قيل: إن الخير والشر يقالان على أربعة أوجه:

فمنها: ما ينسب إلى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها.

ومنها: ما ينسب إلى ما في الأمور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الأمزجة الحيوانية من الآلام والأوجاع.

ومنها: ما ينسب إلى ما في الطبايع العنصرية.

ومن الثالث التنافر والتودّد والتباغض والمحبّة والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب.

ومنها: ما ينسب إلى النفوس الإنسانية من جهة دخولها تحت الأوامر والنواهي الدينية والأحكام والأفعال الناموسية وما يلحقها من السعادة والشقاوة الآجلتين والعاجلتين، فالخيرات المنسوبة إلى السعود في الأول بعناية وإرادة منه تعالى بلا شك، والشرور المضافة إلى النحوس فيه عارضة لا بالقصد الأول.

مثال ذلك: إشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتسخينها لها مدة وتغيبها عنها أخرى لكي تصلح لنشو الحيوان والنبات، فإن ذلك ونحوه بعناية الحق الأول وواجب حكمته؛ لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكر الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً﴾ (١).

وأما الذي يعرض لبعض النبات من الحرّ والبرد المفرطين المهلكين

١ـ سورة القصص، الآية ٧٢.

له في بعض البقاع والأوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الأول.

وأما الخيرات المنسوبة إلى الأمور الطبيعية من كون الحيوان والنبات والمعادن والأسباب المعينة لها على نحو من النسق المنتهي بها إلى أتم حالاتها وأكمل غاياتها فهي كلها برضا وإرادة من الباري القيوم وعناية منه دون الشرور التي هي الفساد اللاحق لها بعد الكون، فإنها عارضة لا بالقصد الأول، بل بالعرض والانجرار والتبعية، وكذا الخيرات التي توجد في نفس الحيوانات العنصرية من الله تعالى والمحبة والألفة والأكل والشرب والوقاع فإنه مما لاشك في أنها مستودعة في جبلّتها مغروسة في فطرتها بعناية ورضا منه تعالى بالذات وبالقصد الأول.

وأما ما يلحقها من التنافر والوحشة والجوع والألم والعطش والأمراض والأوجاع والموت ونحوها فهو وارد عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية، وواقع بقدرة الله تعالى بالعرض والقصد الثاني.

وأما الخيرات والشرور المنسوبة إلى النفوس الإنسانية من جهة دخولها تحت الأوامر والنواهي الدينية والأحكام والأفعال الناسوتية فجميعها سواء عدّ من الخيرات كالقيام والصيام والحجّ والعمرة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازة وزيارة القبور لأولياء الله وغير ذلك من الطاعات، أو عدّ من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل وأكل مال اليتيم بالباطل والظلم والجور والطغيان وأشباهها من المعاصي أمور وجودية، والوجود لا ينفك عن خيريته، فكل منها كمال وخير للإنسان لا بما هو إنسان.

وفيه ما لا يخفى عليك بعد الإحاطة بما تقدم ذكره.

وإن شئت أن أزيد لك التبيان في ذلك فأقول: إنه لا اختصاص للأخير بكونه أمراً وجودياً لا ينفك عن خيريته ليكون كمالاً للإنسان لا بما هو إنسان لكي تعتبر مراعاة الفصل في ذلك، بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة الراجعة إلى مطلق الحيوانية، بناء على أنّ حصول الكلي في الجزئي على وجه الانبساط دون الحصص، وإلّا فهي مع إضافتها إليه وتقييدها بفصله المقسم لها لا تبقى مطلقة، إلّا أن يراد بها الفرضية المترتبة على قطع النظر أو المتصيدة كتصيد المبادي من الأفعال وإن انضم إليها في مقامها الزمان؛ بناء على كونه جزءها كما يشير إليه عد الدلالة عليه من الدلالات التضمنية دون الالتزامية، وإن صرّح بها بعض فإن كان الزنا أمراً وجودياً كمالاً للإنسان بهذا الاعتبار فيه فلم لا يكون البغض والتنافر المبنيان على التشفي أمراً وجودياً كمالاً له أيضاً في غيره بهذا الاعتبار؟!

مضافاً إلى أنه إن أراد من كونها حاصلة بالتبعية كونها أموراً وجودية مع الوصف حاصلة لا بجعل جاعل وإحداث محدث كما يظهر من بعض فقرات كلامه فهو بديهي البطلان، إن أراد قدمها أو حصولها بحسب الطبيعة كما عليه الدهري والطباعي، وإن أراد منه كونها كذلك لكن حاصلة بدون خصوص جعله وإحداثه تعالى إما لكونها لوازماً ذاتية لمحدثه أو محدثة لغيره على وجه لا ترجع إليه بوجه، فكذلك؛ لمنافاة الأول لكمال قدرته وعلمه المحيط بالكليات والجزئيات، فالثاني يمنع من عدم الاطلاع عليها، والأول يوجب خلق الملزومات مجردة عنها، سلّمنا ولكنها بالأولى راجعة إليه أيضاً.

ومنع الثاني؛ لعدم خالق غيره ﴿هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[1] .

وإن أراد منه أيضاً كونها أموراً عدمية فهي لذلك غير مجعولة ومقصودة.

ففيه ـ مع كونه خلاف صريح كلامه ـ أن الكلام فيما وجد منها مما يزعم أنه شرور، سلّمنا ولكن أيّ معنى لحصولها التبعي حينئذ؟

وإن أراد منه كونها غير مقصودة في الإيجاد أولاً وبالذات كما هو نص بعض فقرات كلامه أيضاً، وإن كانت مقصودة ثانياً وبالعرض.

ففيه: أنها مقصودة ومرادة له تعالى، وكل مقصود ومراد له بأيّ وجه كان لابد أن يكون مشتملاً على مصلحة تدعو إلى إيجاده، فإن كانت ذا مصلحة كذلك فقد تم ما ذكرنا وخرجت عن كونها شروراً، وإلّا لم تكن مرادة أصلاً؛ إذ الإرادة على المعروف بينهم لا تجتمع مع فقد المصلحة لأخذها في مفهومها شطراً، وإذا لم تكن مرادة لم تكن مخلوقة له؛ لأنه تعالى أخبر في محكم كتابه العزيز بأنه يفعل ما يريد، وإذا لم تكن مخلوقة له كانت مخلوقة لغيره، وهو باطل قطعاً.

والحاصل: أن البراهين العقلية القطعية قائمة على أنّ ما صدر منه تعالى من خلقه لشيء أو ترك خلقه له لا يكون إلّا لحكمة مرجحة وجهة محسنة، فإنه لا يصدر منه إلّا الجميل، ولا يلزم وضوحها عندنا، بل نذعن بثبوتها إجمالاً، وإن خفيت تفاصيله على مدركات عقولنا.

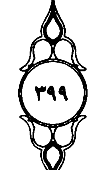
ومنه تظهر صحة ما ذكره بعض حكماء الفلاسفة من أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان.

١ـ سورة فاطر، الآية ٣.

وإن أراد منه الترتيب في الإيجاب والإرادة فعدّ الأول أولاً نظراً إلى سبقه، والثاني ثانياً نظراً إلى لحوقه.

ففيه ـ مع بعده، وورود ما تقدم عليه أيضاً ـ أن نسبة خلق الأول إليه كنسبة خلق الثاني، كما أن نسبة خلق الكثير إليه أيضاً كنسبة خلق الواحد ﴿ما خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إلاّ كَنَفْسٍ واحِدَةٍ﴾[1].

فإن قلت: إني لم أرد ذلك بالمقايسة إلى الصانع حتى يتم ما تقول؛ نظراً إلى أن تقدمه على جميع مصنوعاته تقدم بالعلية، وليس بالزمان؛ لامتناع إحاطته به، وإنما أردت الترتيب الزماني بين الموجودات الزمانية مقيساً بعضها إلى بعض.



قلت: الترتيب الزماني بين خيرية الزنا وشريته غير متصور، وإنما المتصور على فرضه الترتيب الذاتي لا غير.

هذا، مع أنّ إسناد التأثير إلى سعود الفلك ونحوسه غير معلوم إن لم يكن عدمه معلوماً، وكونه بعناية وإرادة منه تعالى أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض فرع ثبوته.

سلمنا، ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فعله تعالى.

ومن هنا صرّح بعض القائلين بأن نظام الأمور الواقعة في هذا العالم متعلق بحركات الأفلاك، بأنه ظل لنظام القضاء الإلهي الذي هو في غاية التمام وأكمله.

فإن قلت: إنه لم يرد بالنسبة إليهما الإسناد الحقيقي إليهما أيضاً على وجه يستقلان بالتأثير حتى يرد عليه ما ذكرت.

١ـ سورة لقمان، الآية ٢٨.

قلت: إن لم يرد ذلك فقد أراد أنهما فعل الله تعالى، والسعود والنحوس من الأسباب كغيرهما، وهو عين ما ذكرنا، وحينئذ فيعود الكلام.

والحاصل: أنه تعالى هو المدبّر أمر كل شيء ومنظّمه ومشيّئه ومكونه ولو بأسباب تستند إليه تعالى.

كيف لا ! وهو الراد على اليهود حيث زعموا أنه لا يقضي يوم السبت، أو أنه قد فرغ من الأمر: بأنه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1].

ففي «الكافي» عن أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه: «من إحداث بديع لم يكن»[2].

وعن القمّي: «يحيي ويميت ويرزق ويزيد وينقص»[3].

وفي المجمع عن النبي صلى الله عليه وآله: «أن يغفر ذنباً، ويفرج كرباً، ويرفع قوماً ويضع آخرين»[4].



أصل

لا أظنّك بعد الإحاطة بما أسلفناه لك أن تصغي بسمعك إلى ما نسب إلى ذي مقراطيس: من أنّ الموجودات صادرة على سبيل البخت والاتّفاق.

ولا إلى ما حكي عن الشيخ أبي علي وأتباعه: من أنها صادرة عنه

١ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩.

٢ـ الكافي ١ : ٣٤٣، ح ٧.

٣ـ تفسير القمّي ٢ : ٣٤٥.

٤ـ مجمع البيان ٩ : ٣٠٦.

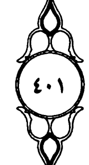
تعالى لا لغرض غير ذاته.

ولا إلى ما لهج به الأشعري: من أنها صادرة عنه لا لغرض أصلاً، بل لما زعمه من الإرادة الجزافية.

ولا إلى ما تخيّل: من أنها صادرة عنه عن إرادة ناقصة وقصد زايد كإرادتنا المحتاجة إلى دواع خارجة عن ذواتنا.

ولا إلى ما ذهب إليه أوساخ الدهرية والطباعية: من أنها صادرة بحسب طبيعة لا شعور لها بذاتها، فضلاً عن شعورها بما يصدر عنها.

ولا إلى ما أسلفنا نقله عن الفلاسفة: من أنها صادرة عنه تعالى بالإيجاب المنافي للقدرة، مع كون الصادر عنه بدون واسطة ليس هو إلّا عقل واحد، وما سواه بواسطته.



ولا إلى ما نقل في «المشاعر» عن الحكماء من أنها صادرة عنه تعالى بواسطة الحركة، فإنها عندهم هي الواسطة في ربط الحادث بالقديم، مع أنها أمر عقلي إضافي عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، غير صالحة لذلك[(١)].

ولا إلى ما زعمه بعضهم: من أنها صادرة عنه بواسطة تجدد الطبيعة التي هي صورة جوهرية رابطة بين الحادث والقديم، مع أنها كسابقتها إن كانت حادثة احتاجت إلى رابطة سواها، وإلّا دارت، أوتسلسلت، وإن كانت قديمة لزم تعدّد القدماء.

إلى غير ذلك من الوجوه والزخارف التي لا تصدر من جاهل فضلاً عن عالم، ومن معتوه فضلاً عن عاقل، بل الذي أولى بأن تلقي السمع إليه

١ـ أنظر: المشاعر: ٦٥ .

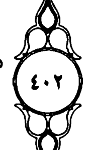
وأنت شهيد: أنّ الخير إيجاداً وتوفيقاً ليس إلّا له ومنه تعالى.

ففي دعاء النبي صلى الله عليه وآله: «الخير في يديك، والشر ليس إليك»[1].

وفي حديث عنه صلى الله عليه وآله: «فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلّا نفسه»[2].

وأما الشر؛ فمنه ما هو بخذلانه كالمعاصي، ففي المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «والشر بخذلان الله»[3]، فهي فعل العبد الناشئ من عدم تسديده تسديداً خاصاً غير واجب عليه تعالى، متمكناً من التخلّص عنه بسعيه.

ومنه ما هو عنه تعالى على سبيل اللطف، كالآلام والأوجاع، ففي دعاء عليّ بن الحسين عليه السلام: «وأمرضت وشفيت وعافيت وأبليت»[4].



وأما قوله تعالى حكاية عن خليله ـ على نبينا وعليه السلام ـ: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِين﴾[5]، مما هو مشتمل على إضافة المرض إليه، والإشفاء إلى ربه، فمحمول على نحو من التجوز اللغوي، أو العقلي.

وفي مناجاة الكليم ـ على نبينا وعليه السلام ـ: «يا ربّ ممّن الداء؟ قال: منّي، قال: ممّن الدواء؟ قال: من عندي، فقال: ما يصنع الناس بالمعالج؟ فقال: تطيب بذلك أنفسهم»[6].

١ـ الكافي ٦: ١٣٩، ح ٧، وقد رواه عن الإمام الصادق عليه السلام.

٢ـ بحار الأنوار ١٠: ٤٥٣.

٣ـ الاحتجاج ١: ٢٠٩.

٤ـ المصباح للكفعمي: ١٢٣، ضمن دعاء يوم الأربعاء.

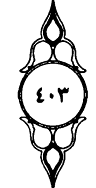
٥ـ سورة الشعراء، الآية ٨٠.

٦ـ بحار الأنوار ٥٩: ٧٥، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

ومن هنا صرّح جمع من أصحابنا في باب اللطف بذلك.

ففي جامع المقاصد: ولا نعني أن اللطف في العقليات منحصر في السمعيات، فإنّ النبوة والإمامة ووجود العلماء والوعد والوعيد، بل جميع الآلام تصلح للإلطاف[1].

ومنه ما هو عين الصلاح والسداد ونسبة الشرارة إليه نظراً إلى الظاهر، كالموت واتفاق الإحراق والإغراق بالنار والماء، بغير ظهور سبب الاستحقاق، ونحو ذلك مما يستقيم به نظام العالم، وعدم العلم بسداده لا يوجب العلم بعدمه، ولا يشترط العلم بخصوصيته، بل عدم العلم بضدّه كاف، والعلم به إجمالاً حاصل، فهو كخلق الحيات والعقارب ونحوهما مما لا يعلم المصلحة فيه تفصيلاً، وإن علمت إجمالاً، فالكلام فيه في الصغرى دون الكبرى، وإلّا فعلى فرضها فهو من العبد بخذلانه تعالى.



ومنه ما هو راجع إلى العدم الصرف غير الصادر من مصدر أصلاً، فضلاً عن أن يصدر منه تعالى، أو من عبده.

والحاصل: أنه إن فرض وجود شرّ تحققت شرّيته، وعلم عدم المصلحة فيه، وظهر لكل عاقل قبحه ومفسدته، فالضرورة والعقل القاطع حاكمان باستحالة صدوره عنه، وانتسابه إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وأنه من العبد وإن كان بخذلانه ولو لغلبة النفس الأمارة التي هي الشيطان أو وزيره أو قهر اللعين إبليس وظفره، وكونه بقوة وقدرة وإرادة منه تعالى، أودعها فيه، لا يقتضي أنه منه؛ لما مرّ من أنّ الفعل فعله؛ لأنه المباشر له، وإن كانت الأسباب البعيدة من غيره.

١ـ جامع المقاصد في شرح القواعد ١ : ٢٠٢.

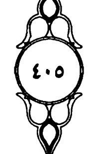
ومما ذكرنا يظهر لك الكلام فيما عن علاء الدولة في «فوايد العقايد»: من أنه ممّا يجب أن يعلم أن الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها، بل مستهلكة في عين الجمع، وهذا الاستهلاك نحو موجوديتها، لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي باعتبار تميزها عند تحليل العقل وتميزه لها عن الوجود منشأً لأحكام الكثرة والنقايص والذمايم، ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات، فتصير وقاية الحق عن نسبة النقايص إليه؛ لأن لوازم الماهيات أيضاً غير مجعولة، بل ثابتة باللاجعل الثابت لملزوماتها.

إلى أن قال: إذ باعتبار شيئية الماهيات واستناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات، كوقوع الشرور في هذا العالم، وصدور الكفر والمعاصي عن بعض العباد.

وما عن بعض المحقّقين من أنّ لكل ممكن جهتين: ماهية ووجوداً، وإمكاناً ذاتياً ووجوباً بالغير، وصحّة ما ينسب إليه أو يسلب عنه، فالإيجاد والفيض والفعلية والتكميل والتحصيل والتقويم من قبل الله وقدرته، والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال من قبل الخلق واستطاعتهم، والتفاوت في القوابل والحقايق الإمكانية والماهيات إنما يحصل لها من الفيض الأقدسي المسمّى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوتها في علم الله بالنظام الأليق الأفضل، من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته، وهي عين ذاته، ووجود الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها من الحق يسمى بالفيض المقدس، بحسب الأوقات والأزمنة والمواد والاستعدادات، وهو بعينه القدر الخارجي، والتقدير تابع لعلم الله، وكلاهما

في الوجود لا ينفك عن ذاته تعالى، وهذا لا ينافي حدوث الأشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر.

إلى أن قال: والحاصل: أن النقايص والذمايم في وجودات الممكنات ترجع إلى المحال والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود، وبذلك يرفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز، أحدهما قوله تعالى: ﴿ما أصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَما أصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [1]، والأخرى قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّه﴾ ، وما أحسن ما وقع متّصلاً بهذه الآية إيماءً بلطافة هذه المسألة من قوله تعالى: ﴿فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَديثاً﴾ [2].



وتحقيق هذا المقام: أن لكل شيء وجهاً خاصاً إلى الله ربّ الأرباب ومسبب الأسباب، به يسبّحه ويحمده وينزّهه، والتأثير الذي يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذي هذا السبب مظهره ومسبّح له بلسانه الذاكر به في مرتبته، لا من نفس ذاته الكائنة فإنها فاسدة، ويكشف ذلك عن أصل عظيم حكمي، وذلك أن مسألة العلة والمعلول قد أشكلت على الناس؛ لغموضها وبُعد غورها لدى المدارك، فإنّ المعلولات أستار وظلمات على وجه العدل، وفيها هلك من هلك، ولأمرها بقي العلماء حيارى فيها، فمنهم من أثبت الأسباب، ومنهم من نفى.

إلى أن قال أيضاً: والشرّية إنما تنشأ في قليل من الموجودات باعتبار ماهيتها بلا جعل ولا تأثير، بل المجعول المفاض هو وجود الأشياء، ولا

١ـ سورة النساء، الآية ٧٩.

٢ـ سورة النساء، الآية ٧٨.

شرّية في شيء باعتبار وجوده، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿ما تَرى في خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿الَّذي أحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾ [2]، فكل ما وصل إليك من الشرور والمنافيات فاعلم أنه من تبعات قصور ذاتك وعواقب سوء استعدادك، وغير ذلك مما هو مبني على كون الماهية لم تشم رايحة الوجود، كما صرّح به في أسفاره، فإنّ الوجود على المعروف ليس إلّا نفس تحقّق الماهية، فجعله جعلها أيضاً.

سلمنا، لكنها مجعولة بالتبع، فيعود الكلام، ولا عنه إلّا بما حقّقناه.

والتناقض بين الآيتين على فرضه مرتفع بما قدمنا ذكره.

وبالجملة: هذه كلمات يشمّ منها رايحة وحدة الوجود التي هي عندنا أعظم كفر بالله العظيم كما يشير إلى ذلك كلام القونوي في «النفحات الإلهية».

ومن هنا قال في غير «الأسفار»: إنه متى تجلّى الوجود الأحدي على ماهية من الماهيات المتفاوتة بحسب شيئيتها ولوازمها وقذف الحق على الباطل ظهر في كل واحدة منها بحسبها، فالوجود في كل مرتبة من مراتب التجلّيات والإفاضات يظهر بصفة خاصة ونعت معين تسمّى تلك الصفات والنعوت الذاتية المنتزعة عنه بحسب مراتب النزول عند الحكماء بالماهيات، وعند العرفاء بالأعيان الثابتة المتقدّمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن، التابعة لها في الخارج.

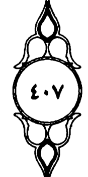
ومن ذلك يظهر لك ضعف القول بأنّ شيئية ماهية الممكن عبارة عن

١ـ سورة الملك، الآية ٣.

٢ـ سورة السجدة، الآية ٧.

ظهور أحكامها بنور الوجود لا اتصافها به، والشيئية المنفية عن الإنسان في قوله تعالى: ﴿ هَلْ أتى عَلَى الإنْسانِ﴾ [١]، وقوله عليه السلام: «كان الله ولم يكن معه شيء» [٢]، شيئية الوجود؛ لئلاّ يلزم التناقض.

ومعلوم أن ليس الممكنات عند العرفاء والصوفية إلّا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية، ولأجل ذلك لما سمع شيخ هذه الطائفة أبو القاسم البغدادي حديث: «كان الله ولم يكن معه شيء» [٣]، قال: والآن كما كان ممّا عن بعض من له اطلاع كامل في هذا الفن من أن لسان الشرع والآداب ناطق بأن وجود كل شر وقصور وآفة ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق، ووجود كل كمال وخير وسلامة يضاف إلى الحق، كما يستفاد ذلك من حكاية إبراهيم على نبينا وعليه السلام.



والروايتان المتقدّمتان إن أراد بهما ما ذكرنا فلا بأس به، وإلّا فهو كسابقه.

وكذا المحكي عن المعلّم الأوّل أرسطا طاليس الحكيم في معرفة الربوبية: من أن جميع الماهيات والممكنات مرائي لوجود الحق ولمجالي الحقيقة المقدسة، لكن المحسوسات لكثرة قشورها لا يمكن فيها حكاية الحق [٤]، فإنه على حدّ ما يظهر من عبارة الفتوحات في الباب الثالث والستّين منها في احتماله للوحدة التي هي ليست بتوحيد .

١ـ سورة الإنسان، الآية ١ .

٢ـ الفصول المهمة في أصول الأئمة ١ : ١٥٤ ، ح ٢٨ .

٣ـ المصدر نفسه.

٤ـ أنظر: الأسفار الأربعة ٢ : ٣٥٦ ، فصل ٣٣ .

فإن قلت: لا مساس لما ذكر الحكيم في معرفة الربوبية ومحيي الدين في الفتوحات بما أنت في صدده.

قلت: كيف لا! والحال أنهما إذا جعلا الوجود في الكل واحداً والماهيات مرائيه وشؤونه، وليس في الكون إلّا هو لزمهما أن النقايص والآفات لتلك المرائي والشؤون، وهو لا يتم على ما هما عليه إلّا بكونها غير مجعولة؟!

فإن قلت: كيف جاز على الحكيم العادل المريد لإيجاد المكلّف به من المكلّف الخذلان؟

قلت: إنما جاز بعد التسديد العام الحاصل له على كل حال بموجب الفطرة الجبلية والخلقة الأصلية حتى قيل: إن تعلق النفس ببعض المعارف لا سيما التوحيد كتعلق الطفل بثدي أمّه.

كيف لا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾[1]، ﴿إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَإِمَّا كَفُورا﴾[2]، ﴿وَهَدَيْناهُ النَّجْدَيْن﴾[3]، أي: طريق الخير والشر، وجعل الاختيار إليه، وبيان ما يضره وينفعه، والهادي له والمضلّ والناصح والمغوي، وجمعه شرايط التكليف، وفقده موانعه، فلا يعود إليه به حينئذ قبح أصلاً.

فإن قلت: ما ذكرت لا يتم في أغلب الناس بالنسبة إلى أكثر التكاليف، فإن منهم القاصر والعاجز، ومنها الرموز والبالغ الحد في الدقة

١ـ سورة الشمس، الآية ٨.

٢ـ سورة الإنسان، الآية ٣.

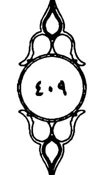
٣ـ سورة البلد، الآية ١٠.

والغموض.

قلت: قد نمنع وجود القاصر أصلاً؛ تبعاً لجماعة منهم الفاضل الاسترابادي، فإنه تعالى هو الذي ألهم النفس فجورها وتقواها، وأنار لها السبيل، وإلى النجدين هداها، وأرسل إليها رسولاً بعدما عرفها وآتاها، وحال بينها وبين أن تعلم الحق باطلاً والباطل حقاً، كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (١).

ويعضده إطلاق كل ما دل على تعذيب الكافر وتخليده.

سلّمنا، ولكن نقول: هو ليس من أفراد من ابتلي بالخذلان، فإن المعذرة ـ كما عن القمّي وغيره ـ توجب خروجه عن ذلك، فيكون ما دلّ عليها تخصيصاً له إن لم يكن ولو بملاحظة ذلك وغيره خاصاً بغيره، فيكون تخصصاً لا تخصيصاً؛ لاختصاصه في نفسه، ونمنع كونها رموزاً وغموضاً إيجاباً كلياً أو جزئياً.



ولئن سلّمنا الثاني قلنا: إن الله تعالى قد جعل لكشف ذلك أهلاً، ثم أمر بالرجوع إليهم والسؤال عنهم، فقال: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون﴾ (٢).

فإن قلت: في العقايد والمعارف لا يكفي التقليد، بل لا يجوز.

قلت: على فرض تسليمه لم أرد أن ذلك من باب التقليد، بل أردت أن السؤال مما يوصل إلى المراتب العلية ويبرز المكتوم من أسرارها الخفية خصوصاً إذا كان على سبيل المجادلة بالتي هي أحسن، دون الجدلية

١ـ سورة الأنفال، الآية ٢٤.

٢ـ سورة النحل، الآية ٤٣.

وطلب الإرشاد، وقصده منهما دون المحاججة الفلسفية، ولا أقل من إيثاره القطع الذي قيل فيه ما وراءه من شيء، ومن ثم اشتهر: خذ العلم من أفواه الرجال، وأمر فيها على الأصح عامة اليهود بالسؤال عن نبوة نبينا صلى الله عليه وآله.

فإن قلت: قد ورد عنه عليه السلام بعد الجواب عن مسألة سأله عنها بعض أصحابه، بعد أن سأل عنها قضاة جمهور المخالفين فاختلفت آراؤهم فيها: «سرّ الله فلا تذيعوه»[1]، فإنّ الله قد رضي لهم بما رضوا به لأنفسهم، فإذا كان ما عليه عامتهم باطلاً، كيف يرضى به الله تعالى لهم؟

قلت: إن ذلك منه تعالى ومن وليه عليه السلام بعدما قامت الحجة عليهم، وتمت الحجة البالغة لديهم في خصوص معارفهم التي من جملتها الإمامة التي نبذوها وراء ظهورهم، فانقادوا لمن اعترف بأن قرينه الشيطان، وأسرعوا إليه أيّ إسراع؛ طلباً للخذلان، حتى كان نصيبهم منه الأوفر وحظّهم من أعلى مراتبه الأكثر، فلم ينفعهم حجّ أو زكاة، ولم يصل إليهم صوم أو صلاة، كما تضافرت بذلك النصوص.

أصل

ما يتوقّف عليه فعل الطاعة وترك المعصية توقّفاً لازماً بحيث لا يقعان مطلقاً بدونه، كالقدرة والآلة فهو شرط في الإمكان، فليس لطفاً فيهما، وما يكون المكلّف معه أقرب وأدنى إليهما مع بقاء الاختيار الذي هو شرط في أصل التكليف ما لم يرتفع بسبب اختياري من المكلف، فإن الارتفاع حينئذ لا ينافيه، فهو لطف يجب عليه تعالى إن كان من صنعه، ويجب إعلام

١ـ الكافي ٥: ٢٥٩، ح ١.

المكلّف به وإيجابه عليه إن كان من فعله، ويجبان مع التعويض للغير إن [كان] من إحداثه.

والدليل على وجوبه بعد اتفاق ما عدا الأشعري من الإمامية والمعتزلة عليه أن خلافه مستلزم لنقض الغرض المنافي لحكمته تعالى؛ لكونه سفهاً، فإن العقول السليمة والآراء المستقيمة حاكمان بعد قطعهما بإرادة بارئهما من أهلهما فعل الطاعة واجتناب المعصية بوجوب صدور ما يتوقفان عليه، وإن أمكنا بدونه، لكنه مما يقرب إليهما، وأنه لو لم يصدر منه بعد العلم به وبالتوقف عليه وقدرته على إحداثه لكان ناقضاً لغرضه، مع أنه أعظم الأشياء سفاهة، وأشدّها قباحة، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.



وإن شئت فاختبر ذلك في الشاهد، فإنه لو تعلق غرضه بإحضار شخص إلى وليمة أو غيرها وعلم أنه لا يحضر إلّا بنوع من الإرسال والبشاشة والتلطّف فلم يفعل ذلك كان ناقضاً لغرضه، مذموماً عند أهل زمانه.

وإلى نحو ذلك يرجع قول المحقّق الطوسي ﷺ في «الفصول النصيرية»: إذا علم الباري تعالى أن العبيد لا يمتثلون التكليف إلّا بفعل حسن يفعله وجب صدوره عنه، لئلاّ ينقض غرضه، ومثل ذلك يسمى لطفاً، فسيكون اللطف واجباً[1].

وإليه ينتهي ما عن قاطبة المتكلّمين، كما عن العلامة الحلّي وشارح الفصول: من أنه عبارة عمّا يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعّده عن المعصية، ولاخصّ له في التمكين، ولا يبلغ الإلجاء؛ لتوقّف غرض المكلف عليه، فإن

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٤١، بحث اللطف ومعناه.

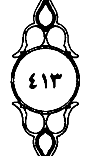
المريد لفعل من غيره إذا علم أنه لا يفعله إلّا بفعل يفعله المريد من غير مشقّة لو لم يفعله لكان ناقضاً لغرضه، وهو قبيح عقلاً[1]، مخرجين بالقيدين الأخيرين شرايط إمكان الفعل كالقدرة والآلة، وما يوجب اضطرار المكلف وسلب اختياره، كجذبه قهراً عن الزنا إلى مجلس العلم؛ لعدم إمكان المكلف به بدون الأول، ومنافاته التكليف الثابت في الثاني، مع عدم الاحتياج إليهما؛ لعدم دخول ما احترز عنه في الجنس على الأقوى، كما يظهر لك بعد التأمّل التام.

ومن هنا جوّده جمع منهم عنهما، وما يترتّب عليه من الثمرات مما هو أعظم فائدة يعتدّ بها في ساير المقامات، كإثبات أصل وجوب النبوّة والعصمة والإمامة، ووجود رئيس قاهر بالفعل يحرس شرعه وأحكامه؛ رداً على من أنكر وجوب الأول كالأشعري، والثاني والرابع كغير الإمامي، والثالث كالخارجي، والكل كالبراهمي، مبنيّ على كونه بعنوان الإيجاب الكلي كساير القضايا من الكليات لسلب نفعه فيها، أو مطلقاً إن كانت جزئية على حدّ غيرها من الجزئيات، كما عليه عامة المتكلمين من المعتزلة والإمامية، ولم نر الخلاف لأحد منهم في ذلك سوى ما عن الفاضل القمّي حيث قال في ردّ من استدلّ على عدم حجّية العقل: بأن التكليف فيما يستقلّ به العقل لطف، يعني: أنّ انضمام التكليف الشرعي إلى التكليف العقلي بمعنى تواردهما معاً لطف، كما أن مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل، والعقاب بدون اللطف قبيح، فلا يجوز على ما لم يرد فيه من الشرع نص؛ لعدم اللطف فيه حينئذ ما لفظه.

١ـ أنظر: المصدر نفسه.

سلمنا وجوب اللطف، لكن وجوب كل لطف ممنوع؛ إذ كثير من الألطاف مندوبة، فإنّ التكليفات المندوبة أيضاً لطف في المندوبات العقلية، أو مؤكدة للواجبات العقلية، وقد يكتفى في اللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل، لا بنفس التكليف العقلي، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾[1]، فوجوب كل الألطاف إذاً لم يثبت.

وفيه: مع أنه لا ربط له بكلام المستدلّ؛ إذ مبنى دليله قبح العقاب بدون لطف لا وجوب كل لطف؛ إذ حمل الوجوب فيه على الشرطي لينتظم لا يجامع السياق، وأن كون التكليفات المندوبة في المندوبات العقلية لطفاً مندوباً خلاف ظاهر اللطفية؛ إذ المؤكدة أيضاً كذلك، وواجباً لكي تختص الواجبات العقلية بندبه لا يقتضي ندبيته.



أصل

اللطف بل الزيادة فيه وندبها لا ينافي وجوب أصله؛ إذ كون كل من المعطوف والمعطوف عليه ندباً في الواقع، ولكنه قد استقر الاصطلاح على تسمية ما كان جهة التكليف فيه تابعة لجهة المكلف به مندوباً وغيره مؤكداً، مجرد دعوى لا تسمع بدون دلالة عليها.

وأنه إن أراد بقوله: «وقد يكتفى في اللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي» الردّ على المستدل بعدم الاكتفاء فيه بالثاني، فهو غير متّجه؛ لأنه لم يدّع أنه مما يحصل به.

كيف لا، وهو ممن يذهب إلى عدم حجية العقل أصلاً؟!

١ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

وإن أراد به أن اللطف قد يحصل بسمعي وارد في غير مورد العقلي فيه كما يومئ إليه التمثيل فلا يحتاج إلى الاعتضاد بالأول في مورد الثاني، فهو مع كونه تعقيداً لا يعطيه ظاهر كلامه، وإن فقد محملاً غيره أنه لا مانع من كون التكليفات بالمندوبات السمعية لطفاً واجباً في المندوبات العقلية؛ لمنع كون جهة التكليف فيها تابعة لجهة المكلّف به.

ومن هنا صحّ لحاكم الحكم بوجوب الأمر بالمعروف ووجوب الإطاعة فيها لله وللرسول ﷺ امتثالاً لما دلّ على طاعتها.

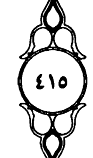
وهذا هو السر في إطلاق المتكلّمين من أصحابنا وجوب كل لطف.

ولعلّ الذي أوقعه في الشبهة ما عن جامع المقاصد: من أنّ جمهور العدليين من الإمامية والمعتزلة متّفقون على أنّ السمعيات ألطاف في العقليات، ومعناه أن الواجب السمعي مقرّب من الواجب العقلي، أي امتثاله باعث على امتثاله، فإن من امتثل الواجبات السمعية كان أقرب إلى امتثال الواجبات العقلية من غيره، ولا معنى للطف إلّا ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة، وكذا الندب السمعي مقرّب من الندب العقلي، أو مؤكّد لامتثال الواجب العقلي، فهو زيادة في اللطف، والزيادة في الواجب لا يمتنع أن تكون ندباً[1]، مع أنه نص فيما ذكرناه إن لم تحمل الزيادة في كلامه على الزيادة في الموردين؛ بناء على أنّ المراد من الأول هو خصوص الوارد في الأول، وهو وسط الثلاثة الأخيرة كما يشير إليه ما عن السيد القزويني في الجواب عن الحجّة المذكورة بنحو ما عند المتكلّمين: من أنّ من اللطف ما هو مندوب كما فيما كان التكليف والبيان تأكيداً، مثل ما

١ـ أنظر: جامع المقاصد ١ : ٢٠٢.

يستقلّ فيه العقل على حدّ ما عن الفاضل الأصفهاني عنها بنحو ما قرّرناها، وإن ورد عليها: بأن ذلك لا ينافي وجوب أصل اللطف، فلا يخرجه عن كون متعلقه كلياً.

فالتحقيق في الجواب عنها بعد تسليم وجوب كلّيته في نفسه، وإن اتصف بضده؛ نظراً إلى الزيادة كاتّصاف أفضل فردي الواجب بالاستحباب بالقياس إلى الآخر، وإن كان واجباً في حد ذاته على نحو ما قررها المتكلمون، بتسليم ذلك في خصوص اللازم منه دون المندوب كالزايد كما في مورد حكمه ولو بالاكتفاء في حصوله باعتضاد العقل بالعمومات الدالة على حجيته، مضافاً إلى أنه إن دل فإنما يدلّ على وجوب تطابق العقل والنقل لا عدم حجيته؛ إذ كون عدم ورود الثاني كاشفاً عن فساد حكم الأول مما لا يراه المستدل؛ لالتزامه بالصحة، وعلى غيره فبوجوه:



منها: أنه إن أريد من كون العقاب بدون اللطف قبيحاً كونه بدون شيء منه كذلك، فمسلّم، ولكنه لا ينحصر في التطابق لحصوله في غيره إن لم ندّع حصوله أيضاً بنفس حكم العقل، وإن أريد به كونه بدون جميعها كذلك، فممنوع.

ومنها: أنه إن أريد بعدم النص فيها عدمه أصلاً، فمسلّم، لكن العمومات الدالة على حجيته كافية، أو الخاص بخصوصه، فممنوع.

ومنها: أن طريقة القطع العقلي بل مطلق القطع إلى الواقع ولو بكونه مأخوذاً في الموضوع بمعنى انكشافه للمكلّف من دون اعتبار خصوصيّة له غير قابلة للجعل أصلاً.

ومنها: أن العقل بعدما قطع باستحقاق الثواب والعقاب فلازمه القطع

بالحجية أيضاً، ولا يتصوّر مع القطع بهما عدم القطع بها؛ لأن لازمه القطع بعدمها، ولاشك فيها؛ لتلازمه مع الشك فيهما.

ومنها: أنه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب المسبّب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بهما من الشرع حجة أيضاً؛ لأن الدليل عليها إما الشرع أو العقل القطعي، فإن كان الأول فننقل الكلام فيه إلى أن يدور أو يتسلسل، وإن كان الثاني فليس هو إلّا حكم بلزوم دفع الضرر المقطوع به، ومثله وارد في قطعه في مورد حكمه في غير ذلك، مع أن التفصيل فرق.

ومنها: أن القطع إن لم يكن حجة مطلقاً انسدّ باب التكليف رأساً، وإن كان حجة إذا حصل من الشرع لا غير، لزم أن لا يكون عبدة الأوثان السابقين معذّبين؛ لعدم دليل شرعي يحصل به القطع لهم، والتالي باطل بالاتفاق من الخصم، وبالأخبار الكثيرة، وإن كان حجة مطلقاً لكن إذا دل الدليل الشرعي على اعتباره بحيث يكون هو الوجه فيه، لزم أن لا يكون عبدة الأوثان معذّبين أيضاً؛ لأن جعل الأمر اللاحق سبباً للسابقين غير معقول، مع أنه لو سلم وجود السبب لهم فهو إما العقل وقد أبطل الخصم حجيته، وإما الشرع وهو إن لم يتسلسل فدوري.

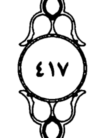
إلى غير ذلك مما هو مبني على أن مؤدّى كلام الخصم كون العقل قاطعاً حاكماً غير حجة، وإن كان بعضها لا يخلو من وهن.

والحاصل: أن العقل الذي لا يدرك إلّا كلياً، ولا يحكم إلّا قطعياً، غير القابل للتخصيص، حاكم بوجوبه وإيجابه بعنوان الإيجاب الكلي عليه تعالى، ومظنة الخلاف المستندة إلى ما يصادفه من الزيادة على ما طفحت به عبارة الكركي غير مخلّة في وجوب أصله.

وبالجملة: لا نتحاشى عن الحكم بندبية ما زاد على أصل ما يحصل به التقريب إلى الطاعة والتبعيد عن المعصية مما لا ينافي وجوب أصله المترتب عليه ما لا يحصى من النفع، فتأمل.

أصل

ما يوهم خلاف ما ذكرنا بظاهره من الكتاب العزيز الذي منه ما استوهبه النبي صلى الله عليه وآله من ربه عزوعلا ليلة المعراج على ما حكى الله عنه فيه بقوله تعالى: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسينا أَوْ أَخْطَأنا رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَلا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ﴾[١].



ومنه ما وهبه له لسابق علمه بأن أمّته لا يطيقونه بعدما كلّفه به فقبله وعرضه على أمّته فقبلته أيضاً بعدما عرض على جميع الأنبياء وأممهم من لدن آدم إلى زمنه صلى الله عليه وآله، فأبيا أن يقبلاه؛ لثقله، على ما في الاحتجاج عن الكاظم عليه السلام وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا ما في أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللّهُ﴾[٢] و[٣].

ومنه ما دلّ على أنه تعالى ليس بظلام للعبيد مما هو ظاهر ولو بقاعدة توجه النفي إلى القيد الواقع في الكلام ـ لفظياً كان أو معنوياً ـ في ثبوت أصل الظلم.

١ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٤.

٣ـ أنظر: الاحتجاج ١: ٢١٠، احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على اليهود من أحبارهم ممن قرأ الصحف والكتب في معجزات النبي صلى الله عليه وآله.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاها ۞ وَلا يَخافُ عُقْباها﴾[1]، مع أنّ العاقر لناقة صالح واحد.

ومنه قوله تعالى: ﴿إذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفيها فَفَسَقُوا فيها﴾ الآية[2].

ومن السنّة التي منها المروي بسند صحيح في «الخصال» كما عن «التوحيد»، وفي «الكافي» عن النبي صلى الله عليه وآله على تفاوت بينهما.

ففي الأول: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه» الخبر[3].

وفي الثاني: «وضع عن أمّتي تسع خصال: الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه، والطيرة والوسوسة في التفكّر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد»[4].

والوارد في وصية لقمان لولده، وما اشتهر: من أنّ البلاء إذا نزل عمّ.

والصادر عن الباقر عليه السلام: «بني الإسلام على خمسة أشياء» إلى أن قال: «أما لو أنّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته له عليه

١ـ سورة الشمس، الآيتان ١٤ و ١٥.

٢ـ سورة الإسراء، الآية ١٦.

٣ـ الخصال ٢ : ٤١٧، ح ٩؛ التوحيد للشيخ الصدوق: ٣٥٣، ح ٢٤ مع تقديم وتأخير في بعض الفقرات.

٤ـ الكافي ٤: ٢٨٩، ح ٢.

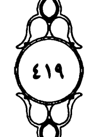
ما كان له على الله حقّ في ثواب، ولا كان من أهل الإيمان»[١] بعد قطع العقل بحسن الإحسان وقبح الإساءة إلى الحسن.

وقوله ﷺ: «الصلاة عمود الدين»[٢]، فإن قبلت قبل ما سواها، وإن ردّت رُدّ ما سواها، راجع بعد التأمّل التام إليه.

أما في الأول؛ فلأنّ المراد بالمؤاخذة على الأوّلين منه المؤاخذة ما أدّى إليهما من تفريط وقلة مبالاة.

وبالأمر في ثالثه: التكليف الشاق؛ لأنه هو المناسب لمعناه اللغوي الذي هو عبارة عن الحمل الثقيل.

وبما لا يطاق في رابعه: العقوبات النازلة في من سلف من الأمم، وإن كان في عجز جوابه تعالى لمّا سأله ﷺ: «ذلك حكمي في جميع الأمم أن لا أكلّف خلقاً فوق طاقتهم»[٣] دلالة على إرادة معناه الحقيقي، وإظهار خطئه ﷺ في سؤاله ذلك إلّا أن في صدره ما يدل على ما ذكرنا.



سلّمنا، ولكن بعد حكم العقل القاطع بقبح ذلك على الباري تعالى، بحيث لا يبقى لتجويزه عليه محلّ، فكيف يصدر عن معدن التوحيد سؤال رفعه؟

فملاحظة السائل والمسؤول اقتضت منع إرادة الحقيقة والحمل على المجاز.

فإن قلت: لازم ذلك استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين، والحقيقة

١ـ المحاسن ١: ٢٨٦، ح ٤٣٠.

٢ـ المحاسن ١: ٢٨٦، ح ٤٣٠.

٣ـ الاحتجاج ١: ٢١٠، ضمن احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على اليهود في حديث طويل.

والمجاز؛ لأنّ المراد بالتحميل في الأول: التكليف، وفي الثاني: الإيراد والإنزال.

قلت: على فرض قراءة الأولى بالتضعيف أيضاً، وإلّا فهما اثنان مادة وهيئة، ومنع استعمال اللفظ الواحد باستعمال كذلك في معنيين مطلقاً، فما بأيدينا ليس منه؛ لكونه باستعمالين مستقلّين.

فإن قلت: لم لا يبقى اللفظ على حقيقته ويكون السؤال منه ﷺ طلباً لاعتضاد العقل بالنقل حتى يكون العلم الحاصل منه بمنزلة «ارفع»، على حدّ قول إبراهيم ـ على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام ـ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى﴾(١)، مع علمه؟

قلت: ملاحظة العلمين والعالمين تمنع من ذلك.

فإن قلت: لم لا يكون ذلك منه ﷺ لكي يعلم إصابة العقل في حكمه وخطئه بالموافقة وعدمها؟

قلت: فيه ـ مع كونه عالماً بذلك ـ أنّ اتفاق الإصابة في مورد لا يوجب اطّرادها.

فإن قلت: لمَ لا يكون ذلك منه بعد علمه ﷺ لكي يعلم المكلّفون بأنه من قبله تعالى؛ ليكون انقيادهم إليه معه أزيد من انقيادهم إليه بدونه؟

قلت: فيه ـ مع ما مرّ ـ أنّ الطريق منحصر فيه، فتصديقه فيه عن الله تعالى مستلزم لتصديقهم له فيه مطلقاً؛ إذ ليس ما ينطبق به إلّا وحي يُوحى.

فضلّ البيضاوي وغيره من الأشاعرة حيث استدلاّ بها على جواز صدور التكليف بما لا يطاق منه تعالى.

١ـ سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

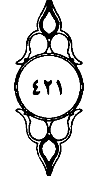
وأما الثاني منه أيضاً فلأنّ المراد منه إما الاختيار أو الاعتقاد والعزم، أو حبّ الشيخين كما عن العياشي.

فما عن نهج البلاغة من أنه بما في الصدور يجازي العباد إن لم يرجع إلى ما ذكرنا فهو في غير محلّه.

وأما الثالث منه أيضاً فلأن المبالغة غير مرادة فيه، وإنما المراد فيه أصل الفعل، كما صرّح بذلك علماء العربية، فليس المنفي إلّا هو.

وأما الرابع منه أيضاً فلأنّ الرضا بالمعصية معصية، فهم وإن لم يعقروها لكن رضوا بذلك.

وأما الخامس منه أيضاً فلمتابعة باقي أهل القرية للمترفين ورضاهم بفعلهم.



فإن قلت: أين العدل من إصرهم بالفسق، ثم مؤاخذتهم عليه؟

قلت: لم يكن الأمر بذلك، بل هو إما بالطاعة والمعروف، أو العدل والإنصاف على قول المولى لعبده: أمرتك فعصيتني، هذا على تقدير آية بالتخفيف مشتق من الأمر، وإلّا فلا إشكال.

وأما الثانية فجواب ما اشتمل الأول على مضمونه منها ظاهر منه، فيستغنى به عنه.

وأما ما لا يشتمل على مضمونه فلأنّ المراد بـ «ما لا يعلمون منه» : ما لا يعلمونه تفصيلاً، وإن علموه إجمالاً، أو ما لا يعلمونه فعلاً، وإن أمكن علمه بأسبابه الممكنة لهم، أو ما لا يعلمونه مما يمكنهم الاحتياط فيه أو التحفّظ فيه عن عروض الجمل في مورده.

وبـ «ما استكرهوا عليه» : ما استكرهوا عليه على وجه لا يبلغ حد

الإلجاء، أو ما استكرهوا عليه بأسباب اختيارية منهم، أو رفع حكمه الوضعي كفساد الصوم المترتب عليه قضاؤه لمن أفطر بالجبر والإكراه.

وبـ «ما اضطروا إليه» : ما اضطروا إليه ولو بأسباب اختيارية تنشأ عنهم، أو رفع الحكم الوضعي فيه كنجاسة الميتة عند الاضطرار إليها، أو الضمان عند أخذ مال الغير قهراً وأكله عند المخمصة والاحتياج إليه.

و برفع الطيرة: رفع أثرها أو المؤاخذة على اعتقادها الناشئ عن أسباب اختيارية لهم، أو إظهار ترتيب الآثار عليها.

وبرفع الوسوسة والحسد: رفع أثرهما، أو المؤاخذة عليهما مع القيد بإرجاعه إليهما، أو رفع المؤاخذة عليهما ولو عن الاختيار باختيار أسبابهما.

وبالجملة: المراد رفع المؤاخذة عنهم على اعتقاد التطير والتشاؤم، ولو نشأ عن سبب اختياري، وكذا إظهار ترتب الآثار عليها وعلى الوسوسة والحسد مع عدم النطق، وإن كانا كذلك فيكون المختص بهم هو ذلك، فيقتضي ثبوتها على سائر الأمم عليها بتلك الأسباب الاختيارية، وهو لا قبح فيه حتى يكون منافياً للعدل.

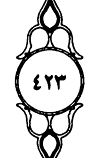
ولتحقيق الكلام في ذلك محلّ آخر.

ولأنّ مراد لقمان في وصيّته هو أن المجالسة مع أهل الباطل وصحبتهم مما تؤثر الرضا بأفعالهم وأعمالهم المسخطة لبارئهم ومصوّرهم الموجبة لاستحقاقهم نزول العذاب عليهم وعلى من رضي بفعلهم، فهذا هو وجه المنع إن لم نقل إن نفس الجلوس مع أهل المعاصي لغير ردعهم إن سمع معصية كما يستفاد من بعض الأخبار، ومن هنا قيل: إن جليس أهل الباطل شريكهم.

والمراد من عموم البلاء ـ على فرض أن المراد منه العقوبة منه تعالى ـ عمومه للمستحقّ لفعله، أو رضاه، فهو خاص بهما؛ لحكم العقل بقبح ما سواه.

ولأنّ الثواب بمعنى الأجر، وله مراتب: الأولى إعطاء الجنة، الثانية نفي التعذيب، الثالثة تخفيفه، ولم يستفد ممّا ذكر إلّا نفي الثواب في المرتبة الأولى؛ لأنه أظهر أفراده.

والعقل على فرض حكمه بالأجر للعامل مطلقاً حتى من لم يأت البيوت إنما حكم بالأجر في الجملة لا خصوصه فيها، فلا منافاة بينهما، فلا ينافي ثبوت عدله، بل يحقّقه.



ولأن المراد بقبوله عند قبولها: قبوله إذا كان فاسداً؛ تفضّلاً منه تعالى، فيكون المراد من ردّه لردها رده إذا كان كذلك؛ لفقد سببه، فهي غير منافية أو دالة على الاحتياط بما هو معروف عند المخالف.

ومما حقّقناه يظهر لك الجواب عما يتوهم منافاته أيضاً لما نحن فيه مما يستفاد من بعض الأخبار من أنّ حُبّ عليّ حسنة لا يضرّ معها سيّئة، لا تنفع معها حسنة في الفقرة الثانية دون الأولى؛ لكون مدلولها هو ما يقتضيه اتصافه بكونه جواداً فهو غير مناف له، مضافاً إلى احتمال إرادة رجحان ميزان تلك السيئة على الحسنة، وإن بلغت ما بلغت فلا تنفع لذلك كما سنشير إليه في فصل المعاد، أو الكناية من عدمها؛ لعدم صدورها على الوجه الذي اشترط فيها.

ويؤيّد ذلك ما عن أهل المعقول من أنّ السالبة مما تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً، أو إرادة بغضه من حيث إنه ولي الله وبغضه كذلك بغض له

تعالى، وبغضه كفر بالاتفاق، والكافر لا تنفعه الحسنات، وإن صحّ فرض وقوعها منه كما في العتق ونحوه.

أصل

المروي عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿الْخَبِيثاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثاتِ وَالطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّباتِ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ ۞ لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُولئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَكانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ [3]، أنه تؤخذ حسنات أعدائهم فترد إلى شيعتهم، وسيئات محبيهم فترد إلى مبغضيهم، فالخبيثون هم والخبيثات سيئاتهم والطيبون المؤمنون والطيبات حسناتهم.

ويؤيّده أنه لو كان المراد بالأولى الرجال والنساء كما ورد به بعض الأخبار لانتقض ببعض زوجات النبي صلى الله عليه وآله، وبزوجة موسى وهود على نبينا وعليهما السلام، وبزوجة فرعون ونحوها لمثله، سواء حملت على الاختيار أو الإنشاء، فإنها على ذلك الفرض على حدّ قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لا يَنْكِحُ إِلاَّ زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [4]؛ للنص معنى واحتمالاً، وإن خالفه المحكي عن القمّي

١ـ سورة النور، الآية ٢٦.

٢ـ سورة الأنفال، الآيتان ٣٦ و ٣٧.

٣ـ سورة الفرقان، الآية ٧٠.

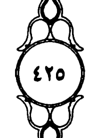
٤ـ سورة النور، الآية ٣.

من أنهما القول والعمل يصدق عليهما فيهما من قال.

وظاهر المروي عن الحسن عليه السلام من أنه الأول، وهو ظاهر في المنافاة لما ذكرنا، بل صريح فيها.

ويمكن إرجاعه إليه بوجوه:

منها: ما روي عنه عليه السلام في «العلل» وغيرها: من أن الله تعالى مزج طينة المؤمن حين أراد خلقه بطينة الكافر، فما يفعل المؤمن من سيئة فإنما هو من أجل ذلك المزاج، وكذلك مزج طينة الكافر حين أراد خلقه بطينة المؤمن، فما يفعل الكافر من حسنة فإنما هو من أجل ذلك المزاج، فإذا كان يوم القيامة ينزع الله تعالى من العدو والناصب سنخ المؤمن ومزاجه وطينته وجوهره وعنصره مع جميع أعماله السيئة الردية ويرده إلى الناصب؛ عدلاً منه جل جلاله وتقدّست أسماؤه، ويقول للناصب: لا ظلم عليك، هذه الأعمال الخبيثة من طينتك ومزاجك، وأنت أولى بها، وهذه الأعمال الصالحة من طين المؤمن ومزاجه، وهو أولى به، لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب[1].



ومنها: أن هذا أمر اقتضته طهارة الحسنة المشار إليها بالوصف؛ إذ الطيبة هي الطاهرة كالطيب في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[2]، وسببته نجاسة السيئة المومى إليها به؛ لأن الخبيث هو النجس كالخبث وإن كان الأول فعل بكسر العين، والثاني بفتحها، والخبيثة مثله فكل منهما يطلب مركزاً ومحلاً يناسبه وذاتاً يقوم بها، فهما طالبان لهما أشدّ الطلب، عاشقان لهما أشد العشق، وعدله يمنع أن يجبرهما ويحول بينهما وبين مطلوبهما.

١ـ أنظر: علل الشرائع ٢ : ٦٠٦، ح ٨١.

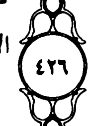
٢ـ سورة النساء، الآية ٤٣.

كيف لا ، وهو الذي أعطى كل ذي خلق خلقه؟!

والحاصل: أنّ ذلك أمر عنهما، وعدم مانع من قبله تعالى بضدهما، وهو معنى دخولهما في قضائه وقدره.

فإن قلت: إن عدله إن كان مما يقتضي ما ذكرت فهو أيضاً مما يقتضي عدم سلبه ما يكسبه عبده من خير، ويلحقه بآخر، وعدم إلحاق ما يصدر عن عبد من سيئة بغيره. كيف لا، وهو القائل: ﴿وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾ [1]، و ﴿لَها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [2] ؟!

قلت: لم يكن ذلك من قبل الخالق مطلقاً، وإنما هو من قبل المخلوق لا غير ولو بإرسال القوى الشهوية وإضعاف القوى العقلية، وإطاعة النفس الأمارة وإخذال القدسية والكلية الإلهية.



فإن قلت: يرجع ذلك بالأخرة إليه تعالى.

قلت: الفعل ينسب إلى المباشر القريب وإن اعتضد من غيره بأسباب بعيدة مما تقدمت الإشارة إليه.

فإن قلت: أين هذا من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه﴾ [3]، ونحوه كالآيات الدالة على أنه تعالى لا يضيع عمل عامل[4]، وأنه لا يضيع أجر المحسنين[5] ؟

١ـ سورة الأنعام، الآية ١٦٤ .

٢ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٦ .

٣ـ سورة الزلزلة، الآيتان ٧ و ٨ .

٤ـ كقوله تعالى: ﴿فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِي لا أُضيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى﴾ سورة آل عمران، الآية ١٩٥ .

٥ـ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُضيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنين﴾ سورة التوبة، الآية ١٢٠ .

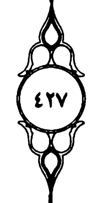
قلت: المراد من الأولى أنه يرى ما عمل من خير حسرة عليه، وما عمل من شرّ عقوبة له.

ومن الثانية ـ مع كونها خطاباً شفاهياً مخصوصاً ـ عدم تضييعه ولو لجعله مما يوجب خلاص العارف من النار، أو علوّ درجته في الجنة، فهو مما يدلّ على نمو الحسنة دون انتفاع خصوص عاملها بها على حدّ المروي في بعض الأدعية الواردة عنه عليه السلام.

ومن الثالثة خصوص العارف؛ لأنه هو الظاهر من المحسن.

سلّمنا، ولكنها عامة مخصّصة بالأخبار المتكثرة التي تقدّمت في الأصل السابق.

فإن قلت: إنما ذكرت مخالف لحكم العقل القاطع.



قلت: حكم العقل بالمنع حتى فيما إذا كان المكلف هو الباعث على ذلك، ممنوع.

ومنها: أن جميع ما يصدر عن المخالف بدعة ولو باعتبار فقد شرط أو حصول مانع، أو إخلال بكيفية، أو اعتقاد ترتيب في زمان، أو اختصاص به، أو عدمه، أو اتصال، أو نحو ذلك، فهو سيئة لا غير، لكن لا بالذات والطبيعة، بل بالعرض والصفة، فهو مستعد لأن يكون حسنة طالباً لفيض ذلك عليه من مبدأ الفيوض فبإجابته تعالى إلى ذلك، وكسره وصوغه له رجع إليها، فكان كونه كذلك بفعله وفضله، فله أن يخصّ به من يشاء، ويهبه لمن يريد، فهو مؤكد لعدله؛ إذ بكسره وصوغه كذلك يحصل تخفيف لعامله في الجملة، مما أعد له من العذاب كما قيل بذلك وصرّحت به الأخبار في سيّئات العارف في تفسير آية التبديل المتقدمة.

ومنها: ما هو مبني على ما عند بعض الحكماء على حدّ ما أشار إليه الخيران المتقدّمان من كونه تعالى أولى بالحسنة، والعبد أولى بالسيئة، لأمور ذكرها، فالأولى له تعالى يهبها من يشاء ويقرّها عند من يريد، وهو على فرض صحّته إنما يتم بالنسبة إلى أحد شقي ما ذكرنا.

ومنها: أن ذلك مما قبلوه في عالم الذرات باختيارهم؛ لخبث طينتهم وقبح سريرتهم، وما بالاختيار لا ينافيه، فإنهم إذا قبلوا بطلان أعمالهم وعدم انتفاعهم بها؛ لعدم اعترافهم بولاية من نصبه إماماً لهم من قبله، فقد قبلوا أن لا تكون لهم حسنة يجازون عليها، وإذا قبلوا ذلك كان لله تعالى المشيئة فيها كيف شاء.

فإن قلت: إن النفوس طالبة لكمالاتها مترفعة عن نقائصها ورذائلها فإذا علمت أنها تحصل باعترافها وإذعانها كيف تأبى وتمتنع عن ذلك؟

قلت: إنما يتم ذلك في الكمّل منها، وأما غيرها فتمتنع عن الكمال باختيار ضدّه، كما يشاهد في الجهّال والأطفال في ابتداء حثّهم على تحصيل الكمالات.

فإن قلت: إنما ذكرت مجرّد احتمال لا يعارض الدليل.

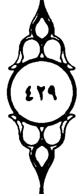
قلت: إن أردت من الدليل إطلاق اللفظي منه أو عمومه فهو معارض بما تقدم مما هو أخص منه وأرجح، وإن أردت العقلي منه أيضاً فهو غير معلوم كما مرّ.

فإن قلت: من أين لك هذا؟

قلت: مما هو معلوم من الأخبار، من أن ما هناك إنما يعلم بما هنا مؤيّداً في الجملة في بعض أطرافه بما دلّ على أنه تعالى إنما يقبل من

المتقين، والمخالف شقي في بطن أمه، وكان المراد بذلك بيان حال علمه بخصوصه.

والحاصل: أنه إذا جاز أن يضاعف الوزر لمن سنّ سنّة سيئة حتى يبلغ وزره وزري من عمل بها إلى يوم القيامة كما صرّحت به الأخبار المتضافرة على وجه يكون لعمل العاملين بها تمام المدخلية في الزيادة، وإن لم يكن عملهم من فعله، أو مما صدر عنهم باختياره؛ نظراً إلى رجوعه إليه باعتبار السببية الاختيارية، فلا قبح في الأضعاف، لذلك جاز فيما نحن فيه لعين ما ذكر، فإن الفرق في الجملة لا يجدي في عدم المقايسة القطعية، فتدبّر.





الفصل الثالث

في النبوة والإمامة





أصل
في الأولى

وهي لغة: مشتقّة إما من النَّبْوَةِ، بمعنى العلوّ والارتفاع؛ لعلوّ وارتفاع شأن صاحبها[١]، أو من النبي، بمعنى الطريق؛ لكونه طريقاً موصلاً إلى الحق ووسيلة داعية إليه[٢]، أو من الإنباء، بمعنى الإخبار؛ لإخباره عنه تعالى.

فهي على الأولين كالأبوة على الأصل، وعلى ما سواهما كالأخير مدغمة الواو في الواو بعد قلبها عن همزة.

واصطلاحاً: رياسة لإنسان مؤيد من الله بمعجزات ربانية وعلوم إلهية، مستغن فيها عن واسطة بشر، وهي مع حسنها ـ خلافاً للبراهمة ـ واجبة للحكمة، خلافاً للأشاعرة.

والدليل على ثبوتها على طريقة المتكلّمين كما عن بعض الحكماء: أنه تعالى فاعل مختار، فله أن يخصّ بعض الأشخاص بها، ويظهر على يده المعجز لها.

وفيه: أن ذلك لا يوجبها ولا يمنع عدمها، والكلام في الثبوت على

١ـ قال ابن منظور: النَّبْوَةُ: الارْتِفاع. ابن سيدة: النَّبْوُ العُلُوُّ والارْتِفاعُ، وقد نَبا. والنَّبْوَةُ والنَّبَاوَةُ والنبيُّ: ما ارْتَفَع من الأرض. (لسان العرب ١٥ : ٣٠١، مادة «نبا»)

٢ـ أنظر: المصدر نفسه.

وجه خاص لا مطلقاً.

وعلى رأي الحكماء على ما قرره الأشاعرة: أنّ الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه؛ لأنه يحتاج إلى غذاء ومسكن وصلاح لنفسه وعياله، والواحد لا يمكنه إصلاح الأمور الكثيرة، بل لابدّ فيها من جمع غفير من أبناء جنسه يعاونونه ويشاركونه في تحصيلها، وتلك المشاركة لا تتم إلّا بمقارضة أو معارضة، فإذاً هو بالطبع محتاج إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله.

ومن هنا اشتهر أنه مدني الطبع، والاجتماع لا ينتظم إلّا إذا كان على معاملة جارية على قانون العدل؛ لأن كلاً يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه فيه.

ومن هنا قيل: كل يجذب النار إلى قرصه، فيتسبب عن ذلك الهرج والاختلال العظيم، وهما لا يتناولان الجزئيات غير المحصورة، إلّا إذا كان لها قوانين كلية، وهي الشرع.

فإذاً لابدّ من شريعة، والشريعة لابدّ لها من واضع يبيّن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي بحيث يجب أن يمتاز عن غيره باستحقاق الطاعة والانقياد له، وإلّا لم يكن قوله أولى بالقبول من غيره، وهو الشارع.

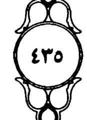
وذلك الاستحقاق إنما يتحقق بأن يختصّ بآيات تدل على أن تلك الشريعة من عند ربّه، وتلك الآيات هي معجزاته، قولية كانت أو فعلية.

ثم إنّ العوام ضعفاء العقول، وكل من كذلك يستحقر مخالفة الشرع، فيقدم عليها عند استيلاء الشوق عليه إلى ما يحتاج إليه بحسب الشخص، فإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويان يحملهم الرجاء والخوف

على الطاعة وترك المعصية، فلابدّ للنبي من أن يوعد المسيء بالثاني، والمطيع بالأول.

فعلم من ذلك أن الإنسان لابد له من نبي موصوف بهذه الصفات.

وفيه: مع أنه إنما يتم في أمر المعاش دون المعاد كما يشير إليه ما عن بعض المحققين من الإمامية مما يرد عليه بعض ما يرد على ذلك كما سيتّضح لك إن شاء الله من أنه لما كان المقصود من إيجاد الخلق هو المصلحة العائدة إليهم كان إسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم واجباً في الحكمة، وذلك إما في أحوال معاشهم أو أحوال معادهم.



أما أحوال معاشهم فهو أنه لما كانت الضرورة داعية في حفظ النوع الإنساني إلى الاجتماع الذي يحصل معه مقاومة كل واحد لصاحبه فيما يحتاج إليه استلزم ذلك الاجتماع تجاذباً وتنازعاً يحصلان من محبّة كل واحد لنفسه، وإرادة المنفعة لها دون غيره يفضي ذلك إلى فساد النوع واضمحلاله، فاقتضت الحكمة وجود عدل يفرض شرعاً يجري بين النوع بحيث ينقاد كل واحد إلى أمره ونهيه.

ثم لو فرض ذلك الشرع إليهم لحصل ما كان أولاً؛ إذ لكل واحد رأي يقتضيه عقله وميل يوجبه طبعه، فلابدّ حينئذ من شارع متميز ودلالات تدل على صدقه كي يشرع ذلك الشرع مبلغاً له عن ربّه يعد فيه المطيع، ويتوعّد العاصي، ليكون ذلك أدعى إلى انقيادهم لأمره ونهيه.

وأما في أحوال معادهم فهو أنه لما كانت السعادة الأخروية لا تحصل إلّا بكمال النفس بالمعارف الحقة والأعمال الصالحة، وكان التعلّق بالأمور

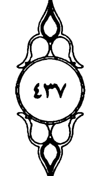
الدنيوية وانغمار العقل في الملابس الدنية البدنية مانعاً من درك ذلك على الوجه الأتم والنهج الأصوب، فإن الإدراك به حينئذ مع مخالجة الشك ومعارضة الوهم فلابدّ حينئذ من وجود شخص لم يحصل له ذلك التعلق المانع بحيث يقرر لهم الدلائل ويوضحها لهم، ويزيل الشبهات ويدفعها، ويعضد ما اهتدت إليه عقولهم، ويبين لهم ما لم يهتدوا إليه، ويذكرهم خالقهم ومعبودهم، ويقرر لهم العبادات والأعمال الصالحة ما هي؟ وكيف هي؟ على وجه يوجب لهم الزلفى عند ربهم، ويكررها عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير، كي لا يستولي عليهم السهو والنسيان اللذان هما كالطبيعة الثانية للإنسان، وذلك الشخص المفتقر إليه في الحالين هو النبي.

فالنبي واجب في الحكمة، وأن كون المطيع والعاصي ذا ثواب وعقاب أخرويين لكي يحمل رجاء الأول، وخوف الثاني على الطاعة وترك المعصية لا يجامع ما تقدم عنهم من أنه ليس الغرض من تكليف العباد بالطاعات فعلها حتى ينافيه الجبر والاضطرار، بل حاصل التكليف يرجع عندهم إلى حرف واحد وهو أنه إعلام من الله تعالى إلى خلقه بنزول الثواب على المطيعين الذين هم من أهل الجنة، أو بنزول العقاب على العصاة الذين هم من أهل النار؛ ضرورة ظهور الأول في كونهما كسبين يحمل عليهما الرجاء والخوف.

والثاني في كون المطيعين أشخاصاً أجبروا على الطاعة، أخبر الله تعالى عنهم بأنهم من أهل الجنة، والعاصين أشخاصاً أجبروا على المعصية، أخبر الله تعالى عنهم بأنهم من أهل النار.

وأنّ الأبدية المذكورة إن كانت على الله فهي منافية لما تقدّم عنهم

من أنه لا يجب على الله عندهم شيء أصلاً، وإن كانت على غيره فليست النبوّة منصباً وتنصب من الخلق حتى تجب عليهم مع أنها إن كانت لقاعدة اللطف فهو غير واجب على الله تعالى عندهم؛ إذ الحكم الكلي الصادر عنهم ـ مع تصريحهم بعدمه ـ شامل له، وإن كانت لحكم العقل بحسن ذلك على وجه خاص فهم ممّن يمنع ذلك، وإن كانت لحكم الشرع فأكثر فساداً من الأوّلين، وإن كانت لغير ذلك فعليهم بيانه، وإلاّ فإنه لا يثبت وجوب البعث، ولا كون المبعوث بشراً؛ لعدم التعرّض فيه لوجه امتناع أن يكون هو الباري تعالى شأنه، وكون المَبعوث مما له وجه روحاني ليلقى به الوحي الإلهي، ووجه جسماني ليخاطب به الأشخاص البشرية لكي يختص بكونه بشراً؛ إذ كون المراد ثبوتها مطلقاً ولو لملك مما تعارضه الحكمة في عدم ثبوتها له، كما نطق بذلك الكتاب العزيز ردّاً على من أنكر كون المبعوث من سنخ المبعوث على وجه الإشعار بها.



فالتحقيق حينئذ الاستدلال عليها بأنه لما ثبت أن فعله تعالى معلل بغرض عائد إلى عبيده منحصر فيما فيه مصالحهم ودفع مفاسدهم في معاشهم أو في معادهم فيما تستقل بإدراكه عقولهم، كوجود الصانع وصفاته وحكمته وحسن بعض الأشياء وقبحه مما هو مفتقر إلى التنبيه عليه في الجملة؛ لوقوع التسامح فيه والغفلة واستيلاء الغضب والهوى والشهوة حتى انغمر العقل في الملابس البدنية، وقلّ وصوله لمزاولة الأشياء الردية، وفيما لا تدركه ككثير من المعاش والأغذية والأدوية والعبادات وكيفياتها مما يحتاج بالضرورة إلى التنبيه عليه أيضاً فتنبيههم عليه مطلقاً لطف، وكل لطف واجب عليه تعالى.

أما الصغرى، فمسلمة.

وأما الكبرى؛ فلما مرّ، وبأنه لما كان الإنسان بحيث لا يستقل وحده في تحصيل مهمات معاشه، بل هو مفتقر إلى مشارك ومعاون فيه كان الاجتماع والملاقاة والمعاشرة ضرورية، وكانت مستلزمة لوقوع معاملة ومعاوضة.

ثم إنه لما كان سلطان الشهوة والغضب مستوليين على الأشخاص، وكذا حبّ كل لنفسه ما يريده الآخر بحيث يميل إلى الغبن، ويكره الانغبان أمكن وقوع الشر والفساد في أثناء الملاقاة والمقارضات والهرج والاختلال في تلك المعاملات والمعاوضات، فاقتضت الحكمة وجود سنة عادلة قانونية يرجع إليها عند وقوع التشاجر وإلّا آل الأمر إلى هلاك النفوس البشرية المستلزم لارتفاع النوع المطلوب فيها بقاؤه.

ثم إن تلك السنة المسماة بالشريعة لو فرض تقريرها إليهم لم يرتفع النزاع والجدال؛ لاختلاف الآراء والأهواء فيه، فوجب كونه عن الجناب الإلهي.

ثم إنه تعالى لما لم يكن قابلاً للإشارة الحسية والمواجهة والمخاطبة الشفاهية وجب وجود واسطة بينه وبينهم من سنخهم؛ حذراً للنفرة، أو لعدم طاقتهم لملاقاة غيره له وجه روحاني ليلقى به الوحي الإلهي ووجه جسماني ليخاطبهم به، وذلك هو النبي، فوجوده لطف ضروري في بقاء النوع، وكل لطف واجب.

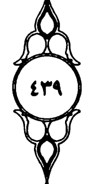
ثم إنه لما لم يكن قوله أولى بالقبول من غيره فلابد أن يمتاز عنه باستحقاق الطاعة والانقياد له باختصاصه بآيات تدل على أن شريعته من

ربّه، وهي معجزاته مطلقاً؛ إذ لو لم يتأيد بها لم يكن لهم طريق إلى تصديقه كما سيأتي الكلام فيه مفصلاً.

ولعلك إذا تأمّلت في حديث مكالمة هشام بن الحكم في الإمامة المروي في الوافي وغيره تقدر على استخراج دليل عقلي على ثبوت وجوب أصل النبوة بطرز آخر إلى ما سطرناه.

مثال ما عن المحقّق الطوسي ـ أعلى الله مقامه ـ من أنه لما كان الغرض من خلق العبيد لمصلحتهم فتنبيههم على مصالحهم ومفاسدهم مما لا تستقل عقولهم بإدراكه لطف واجب.

وأيضاً إذا أمكن بسبب غلبة شهواتهم وكثرة آلاتهم واختلاف دواعيهم وإراداتهم وقوع الشر والفساد في أثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم فانتظام أمور معاشهم المسمى بالشريعة لطف واجب.



ولما كان الباري تعالى غير قابل للإشارة الحسّية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم غير ممكن، فبعثة الرسل واجبة، وإن قصر ظاهراً عن مؤدى ما ذكرنا، فتأمّل.

أصل

في بيان معنى المعجزة وإمكانها ووجوب خلقها وإظهارها على يد من سنخ النبوة.

أما الأولى فهي عند طائفة عبارة عن أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارض.

فبالأمر دخل الفعل والترك؛ إذ هي ـ على ما سيجيء ـ كما تحصل

بالأول تحصل بالثاني.

وبالخارق خرج الأمر الذي يفعله غير مدعيها.

وبالاقتران بالتحدّي: معجزة من مضى من الأنبياء إذا اتخذها الكاذب حجة لنفسه، فإن إظهارها غير مقرون به؛ إذ ليس هو إلّا الدعوى، وهي منه مجردة عنه، والخوارق التي تظهر على يد الأنبياء قبل البعث كالأحوال التي ظهرت على نبينا صلى الله عليه وآله قبله، وكالنور الذي كان يظهر في جبين أبيه، والكرامات التي أزيد الأولياء بظهورها على أيديهم.

وبعدم المعارض: السحر والشعبذة.

وعند أخرى: أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقاً له، أي للتحدّي.



فخرج بالقيد الأخير: الخارق المكذب كنطق جماد، أو صيت بأنه كاذب فاجتنبوه عند استنطاقه له مما لا تخرجه القيود الأول.

وعند ثالثة: الأمر الخارق للعادة، المطابق للدعوى، المقرون بالتعذر على الخلق الإتيان بمثله.

والسر في اعتبار القيد الوسط سيتّضح لك.

وأما القيد الأخير فالظاهر أن اعتبار كون الأمر خارقاً مجز عنه.

وعند رابعة: أمر خارق للعادة خال عن المعارضة، مقرون بالتحدي، موافق للدعوى.

قال المحقّق الطوسي قدس سره: كل من خصّ من الله تعالى إلى قوم إن لم يتأيّد بأمر خارق للعادة، خال عن المعارضة مقرون بالتحدّي، موافق لدعواه،

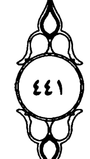
لم يكن لهم طريق إلى تصديقه[١].

قال الشارح في بيان ذلك بعد تعميمه الأمر لمثل ما ذكرنا: فهنا قيود:

الأول: خرق العادة، فإنه لو لم يكن خارقاً كطلوع الشمس من المشرق لم يدلّ على الصدق، وخرقها قد يكون في جنسه كما تقدّم، وقد يكون في وصفه كالقرآن.

الثاني: خلوّه عن المعارضة، فإنه لو لم يخلُ عنها بل كان مقدوراً كالسحر والشعبذة لم يدلّ على التصديق.

الثالث: اقترانه بالتحدّي، أي طلب المعارضة لتخرج كرامات الأولياء وما يفعله تعالى للدلالة على قرب مجيء نبيّ، أو للتكذيب كإحراق نصف ذقن النمرود بشعلة من نار إبراهيم ـ على نبينا وعليه السلام ـ لما قال: أنا جعلتها برداً وسلاماً.



الرابع: مطابقته للدعوى، فإنه لو لم يطابق لم يدل أيضاً كدعاء مسيلمة لأعور دعا النبي له فردّ الله تعالى عينه، فعميت عينه الصحيحة[٢].

وحيث كانت معرفتها ضرورية لا يهمّنا التعرض لكون ما ذكر حدّاً أو رسماً تاماً أو ناقصاً، مطّرداً أو منعكساً، أو لا.

وعلى كل حال: فهي فعل أو ترك.

وأمثلة الأول مع ظهورها متكثرة، ومثل جمع للثاني بالإمساك عن القوة مدة غير معتادة، وبما ادعي استحالته، وليس كذلك؛ إذ لا امتناع في أن يكون استغراق نفس العارف في محبّة الله تعالى وانصرافها عن العلايق

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٠.

٢ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥١.

الجسمانية بالكلّية، وانجذابها إلى عالم القدس سبباً لأن ينزل منها إلى القوى الجسمانية هيئات تمنعها عن الاستعمال بأفاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية، ونحو ذلك، فلا يحصل لها الجوع.

وكيف يستبعد ذلك مع ما نشاهده من أن الخوف الشديد ربما أوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال الطبيعة، وأن المريض قد يبقى في المرض الشديد بدون تناول للغذاء مدة لو لم يتناوله في غيرها لهلك.

والسبب في الثاني هو أن الحرارة الغريزية حينئذ مشغولة بتحليل الأخلاط الفاسدة، فهي غير فارغة لتحليل المواد الجامدة والرطوبات الأصلية، فإذا جاز ذلك في مثل ذا فليجز فيما نحن فيه على حده، أو بطريق أولى منه؛ لاستقواء النفس عند استكمالها على حفظ المزاج الأصلي عن التحلّل، وربما لوح بذلك أو صرّح به قوله ﷺ: «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»[1]، أو «أبيت ربي يطعمني ويسقيني»، على اختلاف الروايتين.

وأما الثاني فقد بيّنوا إمكان الإخبار بالغيب منه بوجهين: إجمالي وتفصيلي.

أما الأول فهو أن التجربة القطعية شاهدة على أنّ الإنسان النائم قد يطّلع على الغيب مع كونه كالميّت باطل الحركة والإدراك، فغيره أولى بذلك؛ لكونه مدركاً كاملاً، وذلك كاف في رفع الاستبعاد.

وأما الثاني فهو مبني على مقدمتين:

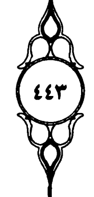
إحداهما: أن العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات إلّا أن الأولى عالمة بها على وجه كلّي، والثانية عالمة بها على وجه جزئي، وعلّلوا

١ـ عوالي اللآلي ٢ : ٢٣٣، ح ١.

ذلك بأنها علل وأسباب لوجودات الحوادث الجزئية، ومدركة لذواتها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، ورتّبوا على ذلك علم العقول والنفوس الفلكية بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات المتوقفة على ذواتها.

وثانيتهما: أنه ليس بمستحيل استفادة النفوس الناطقة من العقول والنفوس السماوية العلم بالجزئيات؛ وذلك لأنه إذا حصل لها اتصال بالملكية العظام المنتقشة بصور الجزئيات الواقعة في هذا العالم ارتسمت هي أيضاً بتلك الصور.

والمراد من الاتصال المذكور: صيرورة النفوس مستعدة استعداداً تاماً لقبول تلك العلوم، وهو مشروط بشرطين: وجودي وهو كون النفس قوية، وعدمي وهو زوال المانع، كالشواغل الجسمانية، فإذا ارتسمت بتلك الصور انتقلت الصور منها إلى القوة المتخيّلة، ومنها إلى الحسّ المشترك، فتصير حينئذ محسوسة، وهو المراد بالوحي عند الحكماء.

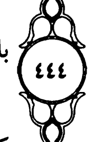


وقد يشتدّ هذا الاتّصال فيتسبّب عنه سماع كلام منظوم من مخاطب مشاهد بتركيب المتخيّلة صوراً مناسبة لتلك التعلّقات بانحدارها إلى لوح الحس المشترك، فتحصل صورة وسماع كلام، وإن لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج بحسبين عما قيل بأن صحّة ما ذكر يتوقّف على إحساس الحسّ المشترك ما لا وجود له في الخارج، وهو ممنوع، بأن المحرور والمريض يشاهدان صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة، فهذه الصورة ليست معدومة؛ إذ المعدوم لا يشاهد، ولا موجودة في الخارج وإلّا لشاهدها غيرهم، فهي إذاً موجودة لا في الخارج في قوة جسمانية؛ لكونها جزئية، وإحساسها إما بالقوة الباصرة أو بالحسّ المشترك، والأول باطل بإبصار

الأعمى لها، فتعين الثاني، وهو المطلوب.

ثم ارتسامها فيه ليس بسبب ورودها إليه من خارج؛ إذ لا وجود لها فيه، بل ورودها عليه من داخل مما هو مخزون في خزانة الخيال بواسطة تركيب القوة المتخيلة المتصرفة فيها، مفرعين عليهما عدم استبعاد أن يكون لبعض النفوس خاصية بها يتمكن في هذا العالم على وجه يكون لكليّته كنفسنا بالنسبة إلى أبداننا، وكلما كان الشيء أكثر مناسبة لمزاجه الخاص كان تأثير النفس فيه أقوى، ولهذا كانت تأثيرات النفوس في عالم العناصر أكثر من تأثيرها في عالم الأفلاك.

فإن قلت: إن صدر الدليل مما يقتضي اختصاصه بخصوص الإخبار بالمغيبات منها، وآخره مما يقتضي إمكان الأعم منها ومن غيرها.



قلت: المراد عدم استبعاد الثاني، وهو تصرّف النفس في كلية العالم كتصرّفها في البدن؛ لعدم استبعاد الأول.

فإن قلت: إن تلك الخاصية لم تثبت لبعض النفوس السماوية، فكيف تثبت لبعض النفوس الأرضية؟

قلت: هذا أول الكلام.

فإن قلت: إنما ذكر إنما يثبت للثاني؛ لاتصاله بالأول، فهو فيه أصل، وفي غيره فرع، فكيف جوزت مساواة الفرع للأصل؟

قلت: العقل والنقل لا يمنعان ذلك.

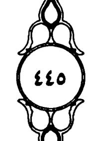
فإن قلت: لمَ لا يكون العلم بالمغيبات ناشئاً عن الأرواح البشرية المفارقة لأبدانها على حدّ ما قيل في الخير والشر من أنها إن كانت شريرة بحيث صار فعل الشرّ والأفعال الذميمة ملكة لها، فربما تنجذب إلى ما

يشاكلها من النفوس الشريرة المتعلّقة بالأبدان، فتتعلّق بها أيضاً ضرباً من التعلّق، وتعاونها على فعل الشر، وهي شياطينها وإن كانت خيرة بحيث صار فعل الخير ملكة لها، فبعد المفارقة ربما تتعلق بأبدان ما يشاكلها من النفوس الخيرة وتعاونها على فعل الخير وهي الملائكة، وإن كانت مستبعدة للأمرين فربما تتعلق بأبدان ما يشاكلها منها، فتعاونه على كل منهما وهي الجن.

قلت: فيه مع منع اطلاع النفوس بعد المفارقة على ما لم تطّلع عليه قبلها فإنها محرومة الإدراك قبل تعلقها بالأبدان، وبعد مفارقتها، ولذا ردّ جماعة من أهل المعقول قول من قال بجواز التسلسل في النظريات؛ استناداً إلى قدم النفس، فجاز أن تدرك ما لا نهاية له بأنها قبل تعلقها بالبدن لم تكن كاسبة مدركة أصلاً أنّ الملائكة على ما ذهب إليه أكثر المتكلّمين أجسام لطيفة خلقها الله تعالى من النور أو من الريح وأقدرها على التشكّل بأشكال مختلفة، وعلى التصرف في هذا العالم والجن من النار أو مارجها ﴿ خَلَقْتَني مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طين﴾[1]، ﴿ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نار﴾[2]، ومن ثم اشتهر بينهم أن الأولى أجسام نورية تتشكل بأشكال مختلفة، والثانية أجسام نارية كذلك.

فإن قلت: لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية، ولما قويت على الأفعال الشاقة، ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس.

قلت: مرادهم باللطافة عدم اللون كما صرحوا به، لا رقّة القوام.



١ـ سورة الأعراف، الآية ١٢.

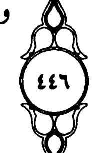
٢ـ سورة الرحمن، الآية ١٥.

فإن قلت: فرق بينها قبل التعلّق وبعده بعد المفارقة، والحكم المذكور لو سلّم فإنما يسلّم في الأولى دون الثانية، ومن ثم ذهب المشهور من أرباب الأصول إلى عدم جواز تقليد الميت؛ استناداً إلى احتمال رجوعه عما ذهب إليه في دار الدنيا، لانكشاف الأمر له حينئذ.

قلت: هذا كلام واه؛ إذ مجرّد الاحتمال العقلي غير مضرّ، لاسيّما إذا كان مخالفاً للدليل.

كيف لا، والاستصحاب وغيره يكذبانه؟!

فالعمدة ظهور الأخبار التي منها: «انظروا إلى رجل عرف حلالنا وحرامنا»[1] في تقليد الحي كما ذهب إليه بعض أصحابنا، لا ما ذكر.



ودعوى الشهرة عليه ممنوعة.

سلّمنا، ولكنها غير حجة.

فإن قلت: لا نسلّم أن الفاعل لها هو الله تعالى، لمَ لا يجوز أن يكون هو المدّعي بإعانة الجن والشياطين؟

قلت: هو ممنوع.

أما على أصولنا فبأنه لو كان المدّعي كاذباً لوجب على الله منع ظهورها على يده؛ حذر الوقوع في الضلالة حينئذ.

وعلى أصول الأشعري فبأنه لا مؤثر في جميع الممكنات سواه تعالى، مضافاً إلى أن هذا ومثله إنما يرد على فرض تمامه على الصادر الواقع منها كما سيجيء في بيان معجزة نبيّنا ﷺ لا على إمكانها، والكلام هنا في

١ـ رواه الشيخ الطوسي بهذا اللفظ: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا». (تهذيب الأحكام ٦: ٢١٨، ح ٦)

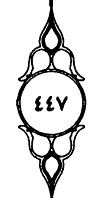
الثاني، لا في الأول.

وأما وجوب خلقها وإظهارها على يد من بعث بالرسالة؛ فلأنه لا طريق إلى تصديقه بدونها؛ لتساوي الأشخاص في صلاحيتها، فلو لم يخلقها كذلك لكان ناقضاً لغرضه، وهو محال عليه تعالى.

وإلى ذلك ينظر قول من تقدم ذكره بأن كلّ من خصّ منه تعالى إلى قوم إن لم يتأيد بأمر متصف بما أسلفناه عنه لم يكن لهم طريق إلى تصديقه، ويسمّى ذلك معجزاً، فظهور معجزات الرسل واجب.

فإن قلت: إن هذا إنما يتم لو قلنا: بأن أفعاله تعالى معللة بالأغراض، وهو محل كلام.

قلت: وهل هي إلّا كذلك؛ لما تقدم من الدليل الساطع والبرهان القاطع.



أصل

العصمة ـ على ما ذهب إليه الحكماء وبعض المتكلمين ـ ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور والمعاصي، تتوقف على العلم بمثالبها ومناقب ضدها، وتتأكد في الأنبياء عليهم السلام بتتابع الوحي والإعراض عما يصدر عنهم سهواً، والعتاب على ترك الأولى دون غيرهم، كفاطمة عليها السلام وحواء عليها السلام ومريم عليها السلام بناء على عصمتهن كما ذهب إليه الأكثر؛ استناداً إلى ما دلّت عليه آية التطهير[1] والاصطفاء[2]، فلا يشترط فيها بالنسبة إليهن تتابعه.

١ـ قال تعالى: ﴿إِنَّما يُريدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً﴾ سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

٢ـ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهيمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمين ۞ ذُرِّيَّةً

وفيه ـ مع ما عرفت من معنى الوحي عندهم، وأنّ العتاب على ترك الأولى لا يختص بهم بل يعمّهم ويعمّ كلّ من شاركهم فيها؛ نظراً إلى أنّ حسنات الأبرار سيّئات المقربين ـ أنّ الإعراض عما يصدر عنهم عن غير عمد فرع وقوعه منهم، وهو أول الكلام.

فإن قلت: إن الصدوق ومن تبعه قد جوّزاه على أفضل الأنبياء عليهم السلام كنبينا صلى الله عليه وآله، وإذا جاز عليه صلى الله عليه وآله مع كونه أفضلهم جاز على غيره بطريق أولى.

قلت: فيه ـ مع ما سيأتي في بيان عصمتهم عليهم السلام ـ أنّ الذي ذهبا إليه إنما هو الأسماء من قبله تعالى لمصلحة يراها كإنامته له في سفر من أسفاره حتى طلعت الشمس لحكمة كذلك.



وما أورده عليه الشيخ البهائي قدس سره إنما صدر غفلة عن حقيقة الحال، ولقد أطال السيد الجزائري ـ أعلى الله مقامه ـ في رده والطعن عليه، وعلى ما صرّح به أبو الحسن الأشعري وبعض أتباعه وكون الشخص بحيث يمتنع عنه صدور الذنب لأجل خاصية تكون في نفسه أو في بدنه.

وفيه ـ مع صراحة قوله تعالى: ﴿وَما أُبَرِّئُ نَفْسي إنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [1] في ردّه ـ أنهم لو كانوا مسلوبي الاختيار أصلاً لزم أن لا يستحقّوا مدحاً ولا ثواباً، واللازم كالملزوم في البطلان، بل هو أوضح، والملازمة أظهر منهما.

ومن هنا صرّح جمع من الأشاعرة ببطلان ما ذهب إليه عقلاً ونقلاً.

بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ وَ اللّهُ سَميعٌ عَليم﴾ سورة آل عمران، الآيتان ٣٣ و ٣٤.

١ـ سورة يوسف، الآية ٥٣.

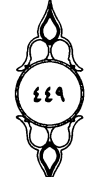
فإن قلت: إنما ذهب إليه الحكماء وبعض المتكلمين هو عين ما ذهب إليه أيضاً.

قلت: على تسليمه فالجواب الجواب.

وعلى ما انتصر له الإمامية ـ رضوان الله عليهم ـ لطف يمتنع معه وقوع القبائح والإخلال بالواجبات لا على وجه الجبر، فاللطف جنس، وامتناع ما ذكر معه فصل يخرج باقي الألطاف، فإنه وإن قرب من الطاعة وبعد عن المعصية يجوز معه المخالفة.

والقيد الأخير لردّ من أسلفنا ذكره، فليس من التعريف في شيء.

قال الشارح في أثناء كلامه له: الأول في معنى العصمة، وهو أنها لطف يمتنع معه وقوع القبائح والإخلال بالواجبات، لا على وجه الجبر مع بقاء الاختيار[1].



أصل

الحق وهو الذي ذهب إليه أصحابنا الإمامية: أنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون قبل الوحي وبعده من جميع الذنوب، صغاراً وكباراً، عمداً وسهواً؛ إذ ليست العصمة عندهم إلّا امتناع صدور القبيح والإخلال بالواجب عنهم على حدّ يبقى معه الاختيار؛ حذر النفرة وعدم وثوق الخلق بما جاؤوا به عنه تعالى، فهي لطف، وكل لطف واجب.

وإن شئت فقل: إنها لطف مشترط في اتباعهم الواجب، وكل لطف كذلك واجب.

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٤٩ .

أما الصغرى؛ فلأنه على تقدير صدور المعصية عنه تنفر القلوب والعقول منهم، ويحصل الاستنكاف من اتباعهم، ولم يحصل الوثوق بإخبارهم عن الذات المقدسة؛ لجواز الكذب عليهم، فلم يحصل الانقياد إليهم، وهو مناف لغرضه تعالى.

وأما الكبرى؛ فلأنّ عدم وجوب ما يتوقف عليه الواجب مستلزم لخروج الواجب عن كونه واجباً، وهو باطل.

وإلى ذلك يشير ما عن المحقّق الطوسي ـ أعلى الله مقامه ـ من أنّ امتناع وقوع القبائح والإخلال بالواجبات على الرسل على وجه لا يخرجون عن حدّ الاختيار لئلاّ تنفر عقول الخلق عنهم، وليثقوا بما جاؤوا به لطف، فيكون واجباً، ونسمّي هذا اللطف عصمة، والرسل معصومين[1].

فإن قلت: إن ذلك إن تم فإنما يدل عليها بعد الوحي لا مطلقاً، ومن ثم قال بعضهم: وأما العصمة قبل الوحي فذهب المحقّقون إلى وجوبها من الكفر، وأما فعل الكبيرة فهي جائزة عليهم على سبيل الندرة، كالصادر عن إخوة يوسف عليه السلام على القول بنبوّتهم، ولكن إذا تابوا عنه واشتهر حالهم فيما بين الناس بالصلاح، وأما لو أصرّوا عليه بحيث يصيرون مشتهرين به فلا؛ لأنه يوجب عدم الوثوق بقولهم وفعلهم، فلا يفيد بعثهم.

قلت: فيه ـ مع أن القائل بذلك إنما هو الأشعري، ونبوة من ذكر غير معلومة ـ أنّ النفرة والاستنكاف حاصلان حتى مع التوبة أيضاً.

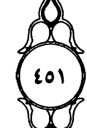
ومما يمكن أن يستدل به على وجوبها أيضاً: أنهم لو لم يكونوا معصومين لكان أمر الله باتباعهم أمراً باتباع الخطأ، وهو قبيح عليه تعالى،

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٤٧ .

على حدّ ما استدلّ به أصحابنا على عصمة الإمام عليه السلام، وهو مضمون ما في «المحاسن» عن الصادق عليه السلام في الاحتجاج على عدم جواز العمل بظن المجتهد من العامة ـ لعنهم الله ـ أو مطلقاً إن أريد به الظن المطلق الذي صرّح أصحابنا بأن التعبد به محرّم بالأدلة الأربعة.

فإن قلت: لازم ذلك صحة ما أورده الفخر الرازي على الإمامية: من عدم جواز العمل بظن المجتهد من الخاصة أيضاً؛ لأن ما ذكر دليل عقلي غير قابل للتخصيص.

قلت: لا مفرّ عن ذلك لمن عمل بمطلق الظن، أو الظن المطلق، وأما من عمل بخصوص الظن الحاصل من الكتاب والسنة على وجه خاص وهو حصول الاطمينان بالمظنون فلا؛ لندرة الخطأ معه على فرض تسليمه، وإلّا فقد يقال: بأن من عمل بالظن الحاصل منهما وأخذ الحكم باستناده إليهما لم يعدّ مخطئاً وإن خالف الواقع الأولي في الجملة؛ لقوله تعالى: ﴿ سيرُوا فيها لَيالِيَ وَأيّاماً آمِنين﴾[1] .



فإن قلت: إن ما ذكرت لا يخرجه عن كونه ظنّاً يغلب خطؤه، فيقبح الأمر باتباع صاحبه.

قلت: دعوى أن كلّ ظن مما يغلب فيه ذلك ممنوعة، بل الظن الذي ورد فيه أنه يخطئ ولا يصيب، وأن أكذب الكذب هو الظن الذي تعارف العمل به عند العامة في مقابل الكتاب والسنة، لا مطلقاً.

فإن قلت: إنّ مدار الحكم المذكور نفس وقوع الخطأ وإن ندر لا غلبته، وهو مما لا يختلف النوعان فيه.

١ـ سورة سبأ، الآية ١٨ .

قلت: فيه ـ مع ما مرّ ـ أنّ كون المدار على ما ذكر هو أول الكلام.

فإن قلت: لازم ذلك تجويز ندرة وقوع الكبيرة والخطأ من الأنبياء عليهم السلام.

قلت: العقل يفرّق بين الرياسة العامة والخاصة، فيحكم بمنافاتهما، وإن ندرا للأولى دون الثانية.

فإن قلت: رياسة المجتهد أيضاً عامة.

قلت: عمومها غير معلوم؛ لوقوع النزاع فيه، وعلى فرضه فلا مفر عن الإشكال أصلاً؛ إذ دعوى ارتفاعه بادعاء حصول القطع والعمل به كما عن بعض، أو العلم العادي كما عن آخر، على غير ما ذكرناه من كون المدار على الغلبة مع الفرق بين الرياستين، غير مجدية حينئذ.

فإن قلت: لازم ما ذكرت صحّة القول بالتصويب.

قلت: أين هو من ذلك؛ إذ هو مبني على عدم ثبوت الحكم الواقعي الأولي والثانوي دونه.

فإن قلت: لازم ما تقول عدم جواز العمل بالإجماع والدليل العقلي.

قلت: فيه ـ مع أنهما على التحقيق راجعان إلى الكتاب والسنة ـ أنّ الكلام في حجية الأول منهما وعدمها، وسيأتي إن شاء الله، وأنه أيضاً لو صدرت عنهم المعصية لوجب علينا اتّباعهم فيها؛ لقوله: «اتبعوه»، ولكانوا معذبين بأشدّ العذاب، والتالي باطل، وإلّا لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة.

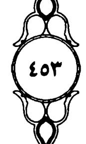
وتتّضح لك الملازمة بملاحظة قوله تعالى: ﴿ يا نِساءَ النَّبِيِّ﴾ الآية[1]، وتضيف الحد بالنسبة إلى العبد ورجم المحصن وجلد غيره، ولكانوا حزب

١ـ سورة الأحزاب، الآية ٣٠.

الشيطان، ولما قبلت شهادتهم مطلقاً، أو على وجه، ولوجب ذمهم وإيذاؤهم؛ للدليل الدال على ذم العصاة، والتالي باطل؛ للعن مؤذيهم في الدنيا والآخرة، ولفروا عن النبوة؛ لأنّ المذنب ظالم، والظالم لا يستحق عهدها؛ لقوله تعالى: ﴿ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمين ﴾[1].

وكون المورد الإمامة غير مضرّ؛ لثبوت الحكم فيما هو أعظم منها بعد ثبوته فيها بطريق أولى، هذا.

ولكن التأمّل التام فيها يقتضي أنها ما عدا الأخير منها على وجه إن دلّت فإنما تدلّ على المنع بعد البعث في غير الصغيرة سهواً على حدّ ما عن الأشعري، لا مطلقاً.



ومن هنا صدّرنا الاستدلال بما بالإمكان، فهي حجّة على بعض المنكرين دون عامتهم، فبطل ما عن الفضيلية من الخوارج فيما يتعلّق باعتقاداتهم عليهم السلام تجويز الكفر عليهم مطلقاً بعد البعث أيضاً؛ استناداً إلى أن كلّ معصية كفر، وهي جائزة عليهم.

وما عن بعضهم فيه أيضاً كذلك من تجويز ظاهره تقية؛ استناداً إلى أنّ إظهار الإسلام إذا كان مفضياً إلى الهلاك كان حراماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْديكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[2]، مما هو مستلزم لسدّ باب الدعوة عليهم، المؤدّي إلى خفاء الدين.

فإن قلت: إن مثل ذلك وارد على حكم التقية بالنسبة إلى الإمام.

قلت: فرق بين الدعوتين، واختلاف المصالح بين الزمانين.

١ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤ .

٢ـ سورة البقرة، الآية ١٩٥ .

وما عن الحشوية وأهل الحديث فيما يتعلق بأفعالهم من تجويز إقدامهم على الكبائر والصغائر مطلقاً، ما عدا الكذب في أداء الرسائل.

وما عن بعضهم من تجويز الصغيرة إذا لم تكن منفّرة، كالتطفيف لحبّة وسرقة لقمة.

وما عن الأشاعرة على الأقوى من تجويز الصغيرة سهواً.

وما عن المعتزلة والزيدية من تجويز الصغائر عليهم، وإن اختلفوا في ذلك، فذهب طائفة منهم إلى تجويزها سهواً، ولكن لعلوّ درجتهم وارتفاع شأنهم لا يؤاخذون عليها، وربما يحصل الفرق بذا بينه وبين ما تقدم.

وأخرى إلى تجويزها عمداً، ولكنها لكثرة ثوابهم تقع محبطة.

وثالثة إلى تجويزها تأويلاً، كما تأوّل آدم عليه السلام النهي عن النوع مجملة على المردة الشخص.

ومن مجموع ما ذكرنا يظهر لك اختلال ما عن شارح الفصول مما لفظه: قالت الخوارج: يجوز صدور الكفر عنهم؛ لاعتقادهم أن كل ذنب من الذنوب صدر عمداً فهو كفر، وقد جوّزوا عليهم تعمّد الكذب.

وقال أصحاب الحديث وجمهور الأشعرية والحشوية: يجوز عليهم ما عدا الكفر من المعاصي، إلّا الكذب في أداء الرسالة.

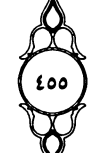
وقالت المعتزلة والزيدية: تجوز الصغاير عليهم، ثم اختلفوا، فعند بعضهم تجوز على سبيل السهو.

إلى أن قال: واتفق هؤلاء كلهم على اختصاص المنع بزمان النبوة لا قبله.

كيف لا، وقد قال بعض محقّقي الأشاعرة قاتلهم الله تعالى في أثناء ما

صدر عنه من الزخارف: الثالث: لا تجوز الكبيرة ولا الصغيرة عمداً ولا سهواً، وهو مذهب الروافض دمّرهم الله تعالى. الرابع: لا يجوز عليهم الكبائر عمداً ولا سهواً، وأما الصغائر فيجوز صدورها عنهم سهواً، وهو مذهب أصحابنا، انتهى.

وظاهره أن ذلك موضع وفاق عندهم، والاتّفاق المذكور إن أريد به حتى من الخوارج ومجوز الكفر الظاهري وغير المنفر من الصغائر فقد عرفت خلافه، وإن أريد منه خصوص اتفاق المعتزلة والزيدية لا غير فمع كونه غير معلوم لم يكن في كلامه ما يدل عليه صريحاً، بل ولا غيره سوى ما يفهمه اسم الإشارة، والاعتماد عليه في مثل ذلك، مشكل.



أصل

استدل من قال بوقوع المعصية منهم في حق آدم عليه السلام بما اشتهر صدوره عنه، ونسبه الله تعالى إليه بسببه، بقوله: ﴿وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾[1].

وفي حقّ نوح باستشفاعه لولده، أو ولد زوجته مع علمه بكفره الناشئ عن اعتزاله؛ لامتناع الجهل عليه به حينئذ؛ إذ لو لم يكن معصية لذلك أو لإقدامه على السؤال عما ليس له به علم أو خطأ في اعتقاده بكونه من أهله الموعود بنجاتهم لم يحتج إلى طلب المغفرة بقوله: ﴿وَإِلاَّ تَغْفِرْ لي وَتَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرين﴾[2].

١ـ سورة طه، الآية ١٢١.

٢ـ سورة هود، الآية ٤٧.

وفي حقّ يونس عليه السلام بغضبه على الله وظنه أنه لن يقدر عليه، كما يدل عليه اعترافه بكونه من الظالمين[1].

وفي حقّ إبراهيم عليه السلام بطلبه المغفرة لوالديه بقوله: ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لي وَلِوالِدَيَّ﴾[2]، مع كفرهما، وباعتقاده كون الكواكب ربّاً كما أخبر الله تعالى به عنه، وبإسناد تحطيم الأصنام إلى كبيرهم مع أنه هو المحطّم لها[3]، وبنظره في النجوم مع أنه محرّم[4]، وبإظهاره السقم مع أنه كذب[5].

وفي حقّ موسى بطلبه الرؤية الممتنعة المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿ رَبِّ أَرِني أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[6].

وفي حقّ عيسى عليه السلام بما صلح التوبيخ بقوله تعالى: ﴿ أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوني وَأُمِّيَ إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[7].

وفي يوسف بإخفائه حريته وإظهارها سيّما على الأنبياء واجب وتزكيته نفسه بطلبه من ملك مصر ائتمانه على خزائن الأرض مع ما ورد من النهي عنها[8]، وهمّه بوقاع زليخا كما حكاه الله تعالى عنه: ﴿وَهَمَّ بِها لَوْ لا

١ـ قال تعالى: ﴿ وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمين﴾ سورة الأنبياء، الآية ٨٧.

٢ـ سورة إبراهيم، الآية ٤١.

٣ـ قال تعالى: ﴿قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُون﴾ سورة الأنبياء، الآية ٦٣.

٤ـ قال تعالى: ﴿ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُوم﴾ سورة الصافات، الآية ٨٨.

٥ـ قال تعالى: ﴿فَقالَ إِنِّي سَقيم﴾ سورة الصافات، الآية ٨٩.

٦ـ سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

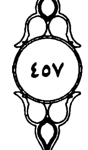
٧ـ سورة المائدة، الآية ١١٦.

٨ـ قال تعالى: ﴿قالَ اجْعَلْني عَلى خَزائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفيظٌ عَليم﴾ سورة يوسف، الآية ٥٥.

أنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ [١] المفسّر بآثار قدرته، أو بكون يعقوب عليه السلام عاضّاً على أنامله، وجعله السقاية في رحل أخيه واتّهامه بالسرقة [٢]، مع أنه تزوير وبهتان، وبعدم نزوله عن السرير لأبيه، أو عدم قيامه له، أو عدم ترجّله عند ترجّله، وبرضاه بالسجود له، وفي حقّ إخوته بما هو مشهور ومنصوص كتاباً وسنّة من إلقائهم له في الجب [٣]، وكذبهم على أبيهم.

وفي حق يعقوب بشكايته وإظهار جزعه وغيرهما مما عاتب الله به يوسف لما أقسم بحقّ آبائه طلباً لنجاته.

وفي حقّ داود عليه السلام بأمره ابن اخته بقتل أورياء ليتزوّج بزوجته لما رآها فأعجبته، وقطعه صلاته لطير أعجبه حسنه.



وفي حقّ سليمان عليه السلام بتركه العرض لاشتغاله بالنظر إلى ما منحه الله تعالى من الخيل الجياد كما أخبر به تعالى عنه بـ ﴿إِنّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبّي﴾ [٤].

وباسترضائه ولده من السحاب؛ حذراً من الجن والشياطين، وفراراً من القدر الذي لا يكون شيء بدونه، فألقاه الله تعالى ميّتاً على كرسيّه؛ تنبيهاً له على ذلك، وتأديباً له كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنّا سُلَيْمانَ وَأَلْقَيْنا عَلى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنابَ﴾ [٥]، وببخله بطلبه ملكاً لا ينبغي لأحد من

١ـ سورة يوسف، الآية ٢٤.

٢ـ قال تعالى: ﴿فَلَمّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ السِّقايَةَ في رَحْلِ أَخيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُها الْعيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ سورة يوسف، الآية ٧٠.

٣ـ قال تعالى: ﴿فَلَمّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ في غَيابَتِ الْجُبِّ﴾ سورة يوسف، الآية ١٥.

٤ـ سورة ص، الآية ٣٢.

٥ـ سورة ص، الآية ٣٤.

بعده[1].

وفي حقّ نبينا صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بتحريمه ما أحلّ الله له حتى وبّخ عليه بقوله تعالي: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾[2]، وبما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾[3]، و ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾[4]، ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَك﴾[5]، ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾[6]، ﴿وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً﴾[7]، ﴿وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدى﴾[8] من صدور الذنب عنه.

والجواب عنها إجمالاً: بأنّ الدليل العقلي القطعي على خلافها، فلابدّ من تأويلها لقبولها له دونه.

وتفصيلاً:

أما عمّا صدر عن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ فبأنه ترك الأولى، والقول بأن ذلك مستلزم لعتابهم على جميع أفعالهم وعباداتهم؛ إذ لا عبادة إلّا وفوقها أخرى، مدفوع بأن العتاب عليه إنما يتوجّه إذا لم يستلزم الإتيان به فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن تحمّلها عادة.



وأجاب عنه من جوّز الكبيرة عليهم ندرة قبل البعث: بأن ذلك قبله؛

١ـ قال تعالى: ﴿قالَ رَبِّ اغْفِرْ لي وَهَبْ لي مُلْكاً لا يَنْبَغي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي﴾ سورة ص، الآية ٣٥.

٢ـ سورة التحريم، الآية ١.

٣ـ سورة التوبة، الآية ٤٣.

٤ـ سورة الفتح، الآية ٢.

٥ـ سورة الشرح، الآية ٢.

٦ـ سورة غافر، الآية ٥٥.

٧ـ سورة النصر، الآية ٣.

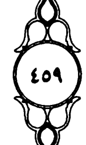
٨ـ سورة الضحى، الآية ٧.

استناداً إلى أمرين:

أحدهما: أنه لا أمّة له حين الصدور؛ إذ لو كانت له أمة حيّة لكانت إما الملائكة أو البشر، والأول باطل بالإجماع، والثاني بأنه لم يكن معه في الجنة منه غير حواء على وجه، والخطاب كان يأتيها بدون واسطته كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [١]، فلم يكن مبعوثاً إليها.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى ۞ ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ﴾ [٢]، فإنه دالٌّ على أن الاجتباء إنما حصل بعد ذلك.

ويؤيّده المروي عن الرضا عليه السلام، إلّا أن فيه: «ولم يكن ذلك بذنب كبير» [٣]، أو بأن ذلك من قبل الله تعالى لتتمّ به مقاديره من نزوله إلى الدنيا وخروج كافة نوع الإنسان من صلبه، وإسكانه فيها كما يشعر به بعض المروي، إلّا أنه اشتمل أيضاً كالسابق على كونه قبل البعثة.



ويؤيّده ما روي من أنّ موسى عليه السلام سأل ربّه أن يجمع بينه وبين آدم عليه السلام، فجمع بينهما فقال: يا أبت ألم يخلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأمرك أن لا تأكل من تلك الشجرة، فلِمَ عصيته؟ فقال: يا موسى، بكم وجدت خطيئتي قبل خلقي في التوراة؟ قال: بثلاثين ألف سنة، قال: فهو ذلك، ولو بملاحظة المروي عن الصادق عليه السلام من أنه قال: فحجّ آدم موسى عليه السلام [٤].

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٥.

٢ـ سورة طه، الآيتان ١٢١ و ١٢٢.

٣ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٩٥، ح ١.

٤ـ أنظر: تفسير القمي ١: ٤٤.

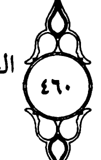
ولا ينافي ذلك عدله تعالى؛ لما تقدّم، ولأنه عين الحكمة الظاهرة.

وممّا وقع من نوح عليه السلام فبأن الإقدام على ما علموا عدم جوازه عليه معصية، وأما ما لم يعلموا جوازه مما احتملوه فلا نطلب المغفرة ليس على ظاهره، ولو بإرادة هضم النفس منه.

سلّمنا، ولكن غاية الأمر أن ترك السؤال كان حينئذ أولى.

سلّمنا، ولكن أيّ مانع من كون السؤال والجواب لإظهار عدم خلف الوعد من قبله تعالى لمن معه، حيث أظهر لهم ذلك بخروجه عن موضوع الأهل.

سلّمنا، ولكنه إنما يدلّ على جهله بذلك كما يدل عليه بعض فقرات الجواب الصادر عنه تعالى، وهو غير مناف لها؟



سلّمنا، ولكنه أراد بذلك بيان كفر من شاقه عليه السلام.

وعما صدر عن يونس عليه السلام، فبأن المراد بكونه مغاضباً كونه مغاضباً على قومه في الله، ولله تعالى، و «بلن نقدر عليه» عدم التقدير عليه، ولو بالنظر إلى عدم اطلاعه على المصلحة المقتضية لذلك، لا عدم القدرة، وبكونه من الظالمين لنفسه في مفارقة قومه، أو غيرها، أو كونه عما جرى على طريقة هضم النفس وظهور انكسارها.

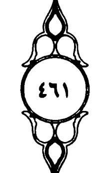
وعما صدر عن إبراهيم عليه السلام من الدعاء لوالديه فبأن المراد بهما على فرض كفرهما آدم وحوّاء، أو بأنّ الأصل فيها ولولدي إسماعيل عليه السلام وإسحاق، وقراءة «والديّ» تصحيف، وطلب الغفران إنما وقع منه على نحو من التجوز كعدم تنزيه النفس ونحوه.

وعن اعتقاده كون الكواكب ربّاً يمنع ذلك؛ استناداً إلى أن ما صدر

عنه مما يوهم ذلك، إنما كان على سبيل المماشاة مع الخصم ليكرّ عليه بالحجة، أو على نوع من التجوّز في حذف الهمزة، وعن النسبة بالاستهزاء أو التسبيب باعتبار أن تعظيمهم له هو الباعث لإبراهيم عليه السلام على التحطيم، أو بأنها معلّقة على الشرط، وهو قوله: ﴿إنْ كانُوا يَنْطِقُون﴾[1]، وهو المروي.

وعن النظر في النجوم يمنع حرمته على الإطلاق حتى في مقام الاستدلال به على توحيده تعالى.

وعن السقم بأنه عليه السلام ربما كان كذلك في ذلك الزمان، أو في مستقبله، أو يكون المراد منه سقم القلب؛ لما شاهد من أمر الحسين عليه السلام كما يشهد به بعض الروايات.



وعما صدر عن موسى عليه السلام بأنه بعد إذن منه تعالى له فيه.

وعما ادّعى صدوره عن عيسى عليه السلام مما استحق التوبيخ عليه يمنع كونه توبيخاً، بل هو تقرير لطلب الجواب منه الواقع لمعذرة من اتخذه وأمه إلهين من دونه تعالى.

وعما صدر عن يوسف عليه السلام من إخفاء الحرية، فبأنّ إظهارها إنما يجب عند عدم الخوف والضرر.

ومن تزكيته لنفسه فبأن المراد به الإشارة إلى ما خفي عليهم مما تفضّل الله به عليه حتى جهلوا قدره، ومن همّه بزليخا فبأنّ المراد همّه بضربها، أو مجرّد الخيال دون العزم والنية، فلا ينافي المروي على فرض صحّة روايته.

ومن جعله السقاية في رحل أخيه واتهامه بالسرقة فبأنه إنما كان بعد

١ـ سورة الأنبياء، الآية ٦٣.

معرفته له وطلبه عدم مفارقته واستيذانه في ذلك لأمر تقتضيه سياسة السلطنة.

ومن عدم نزوله عن السرير أو قيامه أو ترجّله فبأنه لم يثبت ذلك؛ لمعارض أقوى منه.

وعن الرضا بالسجود فبأن الرضا به إنما كان لكونه لله تعالى.

وعما صدر عن إخوته فبأنه لم تثبت نبوّتهم عندنا.

وعما ادّعى صدوره عن يعقوب عليه السلام فبأنه شكاية إلى الله تعالى لقوله: ﴿إِنَّما أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ [1]، والجزع إنما كان مخافة مما يترتب على ذلك، أو لكونه نوعاً من صلة الرحم والمعاتبة لم يثبت على وجه قطعي ما دلّ عليها دعوى أنّ الشكوى إلى غيره تعالى كدعوى أن الجزع منه تعالى على يوسف عليه السلام، وإن أخبره جبرئيل عليه السلام بحياته ورجوعه إليه لنسيانه، غير معلوم الصحة.

وعما ادّعى صدوره عن داود عليه السلام فبأنه إن لم يثبت بطلانه لم تثبت صحّته، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا أوتى برجل يزعم أن داود عليه السلام تزوّج امرأة أورياء إلّا جلدته حدّين: حدّاً للنبوة، وحدّاً للإسلام» [2].

وروي عنه أيضاً: «من حدّث بحديث داود عليه السلام على ما يرويه القصاص جلدته مائة وستين» [3].

وروي أيضاً عن الرضا عليه السلام تكذيب ما روته العامة في ذلك مما يشتمل على تهاون الأنبياء عليهم السلام في صلاتهم.

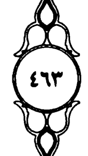
١ـ سورة يوسف، الآية ٨٦.

٢ـ مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٧٣٦.

٣ـ تفسير الصافي ٤: ٢٩٦،

فالمراد بما احتمل دلالته عليه من الكتاب العزيز أنه ظنّ أنّ الله تعالى لم يخلق خلقاً أعلم منه فبعث إليه ملكين فتسوّرا المحراب، فقالا له: ﴿خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنا إلى سَواءِ الصّراط ۞ إنّ هذا أخي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أكْفِلْنيها وَعَزَّني فِي الْخِطاب﴾ [1]، فعجّل داود عليه السلام بما حكاه الله تعالى عنه من قوله: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إلى نِعاجِهِ﴾ [2] قبل أن يسأل المدّعي البينة، والمدعى عليه عن قوله، أو أنه قصده جماعة نفساً ومالاً، فلما رأوه مستيقظاً خافوه فأظهروا أنهم إنما قصدوه لأجل خصومة.

وعما صدر عن سليمان عليه السلام فبأنه أيضاً عبادة؛ لأنه أراد بعرضها عليه استظهار استكمال اعتداده لجهاد عدوه المضيّق عليه وقته، وبأن المراد من الجسد الشيطان الذي قد جلس مكانه على كرسيّه كما روته العامة.



سلّمنا، ولكن أيّ دليل يدل على أنّ الركون إلى ما يظن أنه سلب من الله تعالى في السلامة الذي هو بمنزلة الفرار منه إليه، منافي العصمة، وبأنّ المراد بـ ﴿لا يَنْبَغي لأحَدٍ مِنْ بَعْدي﴾ [3] : لا ينبغي لأحد من بعدي إلّا من قبلك؛ ليكون أظهر في الدلالة على توحيدك وكمال قدرتك، وعما توهم صدور الذنب منه عن نبينا صلى الله عليه وآله فبأنّ المراد منه إجمالاً فيما عدا الأولى ترك الأولى، أو هضم النفس، ومنها غير ما هو مصطلح في التحريم، والإيراد عليه بأن كل عبادة فوقها أخرى فيلزم أن يكون في جميع أفعاله وعباداته

١ـ سورة ص ، الآيتان ٢٢ و ٢٣ .

٢ـ سورة ص، الآية ٢٤ .

٣ـ سورة ص، الآية ٣٥ .

تاركاً له، معاتباً عليه، مستغفراً منه، قد مرّ الجواب عنه.

وتفصيلاً:

أما عن الأولى؛ فبأن المراد من التحريم فيها التحريم باليمين؛ لما اشتهر بين الخاصة والعامة في سبب نزولها.

وعن الثانية؛ فبأنها جارية على نوع من التلطّف في الخطاب.

وعن الثالثة؛ فبأن المراد منها ذنب الأمة على حذف مضاف وجعل اللام في «لك» للتعليل، فيكون المعنى حينئذ: ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخّر منه، أو بدونهما من باب إياك أعني واسمعي يا جارة.

قال بعض العرفاء: قد ثبتت عصمته صلى الله عليه وآله، فليس له ذنب، فلم يبق لإضافة الذنب إليه إلّا أن يكون هو المخاطب، والمراد منه كما قيل: إياك أعني واسمعي يا جارة، إلى أن قال: والمراد بما تقدّم من آدم إلى زمانه صلى الله عليه وآله وما تأخّر من زمانه إلى يوم القيامة، فإن الكلّ أمّته، فإنه ما من أمة إلّا وهي تحت شرعه باطناً من حيث إنه كان نبياً وآدم بين الماء والطين[1].

ويؤيّده ما دلّ على أنّ بعثته لكافة الناس، وأنها رحمة للعالمين حتى النوري منهم كالملائكة؛ لحديث جبرئيل عليه السلام، أو ذنبه عند مشركي أهل مكة شرّفها الله تعالى.

وفي رواية ابن طاووس عنهم عليهم السلام: أن المراد ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر عند أهل مكة وقريش، يعني ما تقدّم قبل الهجرة وما بعدها، فإنك إذا فتحتها بغير قتل لهم ولا استيصال ولا أخذهم بما قدّموه من

١ـ أنظر: الفتوحات المكية ٢ : ١٣٨.

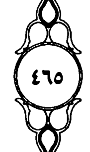
العداوة والقتال غفروا ما كانوا يعتقدونه ذنباً لك عندهم متقدّماً أو متأخّراً[١].

وربما لاح ذلك من التعليل في «ليغفر».

وعن الرابعة؛ فبأن المراد بالوزر منها الثقل، والمراد به هنا الغم الذي كان يعرضه بسبب إصرار قومه على الشرك وضعف أصحابه، ويؤكده قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[٢]، أو ثقل الحرب.

وعن الخامسة؛ فبأنها على حدّ قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ﴾[٣] مراداً منها إن أذنبت.

وعن السادسة؛ فبأنّ المراد بالضلال فيها الضلال في طريق مكة، أو بين قوم لا يعرفون فضل نبوّته ﷺ.



والحاصل: أنه بعدما قام الدليل القاطع واستحكم البرهان الساطع على عصمتهم بالمعنى المتقدم لا ينبغي أن يصغى إلى ما يظن أو يتوهّم منه خلاف ذلك، بل لابدّ من حمله على معنىً لا ينافيه، أو التوقّف فيه حتى بين أمره.

أصل

رسالة محمد بن عبد الله ﷺ حقّ لا شبهة فيها؛ لأنه ادّعاها وأظهر على يده المعجزة لها، وكلّ من كان كذلك فهو صادق في مدّعاه.

أما الصغرى؛ فللعلم بشقها الأول بالتواتر، بل بالضرورة، وكثرة متعلق

١ـ أنظر: سعد السعود للنفوس منضود: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٢ـ سورة الشرح، الآية ٥.

٣ـ سورة التحريم، الآية ٨.

شقّها الثاني الذي منه انشقاق القمر، وبنبع الماء بين الأصابع، وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل، وتكلم العجم من الحيوانات معه، والإيماء برؤوسها تعظيماً له، وشهادة الشاة المسمومة التي أهديت إليه، والإخبار بالمغيبات كتاباً وسنة.

فمن الأول ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [١] ، وكان كما أخبر؛ لأن الروم قد غلبوا فارس بعدما غلبوهم.

نعم، في الاستغاثة لابن ميثم: لقد روينا من طريق العلماء في أسرارهم وعلومهم التي خرجت منهم إلى علماء شيعتهم أنّ قوماً ينسبون إلى قريش وليسوا من قريش بحقيقة النسب، وهذا مما لا يعرفه إلّا معدن النبوة وورثة علم الرسالة، وذلك مثل بني أمية ذكروا أنهم ليسوا من قريش وأن أصلهم من الروم، وفيهم تأويل هذه الآية ﴿الم ۞ غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ [٢]، فإنهم غلبوا على الملك، وسيغلبهم على ذلك بنو العباس [٣] .

فالقراءة حينئذ بفتح العين في الأولى، وفتح الباء في الثانية.

و ﴿إِنَّ الَّذي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ﴾ [٤] أي إلى مكة، وقد ردّه الله تعالى إليها.

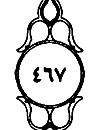
و﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولي بَأْسٍ شَديدٍ﴾ [٥]،

١ـ سورة الروم، الآية ٣.
٢ـ سورة الروم، الآيتان ١ و ٢.
٣ـ تفسير نور الثقلين ٤ : ١٦٩ ، ح ٣ ، عن كتاب الاستغاثة.
٤ـ سورة القصص، الآية ٨٥.
٥ـ سورة الفتح، الآية ١٦ .

وقد دعاهم النبي صلى الله عليه وآله ـ على ما روته الخاصة ـ إلى قتال ثقيف وهوازن، وأبو بكر ـ على ما روته العامة ـ إلى قتال بني حنيفة، وعمر إلى قتال قوم فارس، ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ﴾ (١) وقد استخلفهم على تفصيل سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومن الثاني قوله صلى الله عليه وآله لعمار: «تقتلك الفئة الباغية» (٢)، فقتل مع أمير المؤمنين عليه السلام يوم صفين.

وإخباره لعمّه العباس بما وضع من المال عند زوجته أم الفضل، ووصيّته بأنه إن أصيب فللفضل كذا ولعبد الله كذا؛ لما أسره وطلب منه الفدى فتعذّر بالإعسار وعدم المال، وإخباره عن موت النجاشي، وعن نار بصرى ـ اسم موضع بالشام ـ بقوله: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى» (٣) حتى قال بعض الشارحين لذلك: إنها قد حدثت في زماننا قريباً من المدينة فأحرقت أكثر بنيانها، ولبثت نحواً من خمسين يوماً تتقد، وكان ذلك سنة ستّ ومائة وأربع وخمسين.



وعما اشتهر من أمر بغداد ووقائعه بقوله صلى الله عليه وآله: «ستنزل أناس من أمّتي بغائط يسمّونه بصره عند نهر يقال له دجلة، يكون عليها جسر تكثر أهلها وتكون من أمصار المسلمين، فإذا كان آخر الزمان» إلى آخره (٤).

١ـ سورة النور، الآية ٥٥.

٢ـ الخرائج والجرائح ١ : ٦٨، ح ١٢٦.

٣ـ الملاحم والفتن لابن طاووس: ٣٠٢، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٤ـ أنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١١ : ٥٨.

وروت العامة عنه صلى الله عليه وآله: أن الخلافة بعده ثلاثون سنة، فكانت مدة خلافة الخلفاء كذلك؛ زعماً منهم دلالة ذلك على حقيقة حاقية خلافتهم.

وفيه مع ما سيأتي إذ إن دل فإنما يدلّ على كونهم يلونها كذلك.

وأما أنهم يلونها بنصب منه عن جبرئيل عليه السلام عن الله فلا، على حدّ ما روي عنه صلى الله عليه وآله من أنه قال لحفصة لما عاتبته في أمر مارية: كفى، فقد حرّمتها على نفسي ولا أطأها بعد هذا أبداً، وأنا أفضي إليك سرّاً إن أنت أخبرت به فعليك لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، فقالت: نعم، ما هو؟ فقال: إن أبا بكر يلي الخلافة بعدي، ثم بعده أبوك، فقالت: من أنبأك بهذا؟ قال: نبأني العليم الخبير، فأخبرت حفصة به عايشة من يومها ذلك، وأخبرت عايشة أبا بكر، فجاء أبو بكر إلى عمر فقال له: إن عايشة أخبرتني عن حفصة بشيء ولا أثق بقولها، فاسأل أنت حفصة، فجاء عمر إلى حفصة فقال لها: ما هذا الذي أخبرت به عنك عايشة؟ فأنكرت ذلك وقالت: ما قلت لها من ذلك شيئاً، فقال لها عمر: إن كان هذا حقّ، فأخبرينا حتى نتقدّم فيه! فقالت: قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله، فاجتمعوا أربعة على أن يسمّوا رسول الله صلى الله عليه وآله، فنزل جبرئيل بقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾[1].

ويؤيّد ذلك مع قوله صلى الله عليه وآله لما رأى في منامه رجالاً ينزون على منبره نزو القردة: يردون الناس على أعقابهم القهقرى، فاستوى جالساً والخوف يعرف في وجهه، فأتاه جبرئيل عليه السلام يوماً ﴿ما جَعَلْنَا الرُّؤْيا الَّتي أَرَيْناكَ إِلاَّ

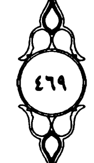
١ـ أنظر: تفسير القمي ٢ : ٣٧٥.

فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ الآية[١]، «يا جبرئيل! أعلى عهدي يكونون؟ وفي زمني؟ قال: لا، ولكن تدور رحى الإسلام ومن مهاجرك فتلبث بذلك عشراً، ثم تدور رحى الإسلام على رأس خمسة وثلاثين من مهاجرك، فتلبث بذلك خمساً، ثم لابد من رحى ضلالة هي قائمة على قطبها، ثم ملك الفراعنة»[٢].

فإنّ المراد بالعشر زمن حياته صلى الله عليه وآله بعد نزولها، وبالخمس زمن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما وَإِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ﴾[٣].

ورووا عنه أيضاً: «اقتدوا بالذين بعدي أبي بكر وعمر»[٤]، فكان الأمر كما أخبر به من بقائهما بعده، مستظهرين منه الدلالة على ما ذكر.



وفيه: مع أنّ الإجماع من الخاصّة والعامّة ـ كما عن «كشف الحق» قائم على أنّ خلافتهم لم تكن بتنصيب منه صلى الله عليه وآله، وإنما هي بيعة من المسلمين، وقول عمر: ألا وإن بيعة أبي بكر كانت فلتة قد وقى الله المسلمين شرّها، وأنه يشبه أن يكون من أحاديث السقيفة، بل هو منها على حدّ ما رووا عنه صلى الله عليه وآله من أن أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم[٥]، وما طلعت شمس على أفضل من أبي بكر وعمر، و «أنه لو كان بعدي نبي

١ـ سورة الإسراء، الآية ٦٠.

٢ـ تفسير نور الثقلين ٥: ٦٢٢، ح ٤٤.

٣ـ سورة التحريم، الآية ٤.

٤ـ المستدرك للحاكم النيسابوري ٣: ٧٥.

٥ـ جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢: ٩٠.

لكان عمر»[1]، أن المعروف بينهم فيه «أبا بكر وعمر» فهو منادى قد حذف منه حرف النداء، وحينئذ فيكون المعنى: اقتدوا بالذين بعدي بصيغة اسم الجمع، يا أبا بكر وعمر، فهو أوضح دليل يدلّ على إمامة أئمتنا عليهم السلام.

سلّمنا، ولكن الاقتداء أعم منها، والعام لا يدل على الخاص بوجه.

سلّمنا، ولكن علم العربية حادث؛ لما روي من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد أمر أبا الأسود الدؤلي به في زمان خلافته، ومنه بلوغه في الحكمة النظرية كمعرفة ذات الله وصفاته وأسمائه وأحكامه، وفي الحكمة العلمية وهي علم الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن مبلغاً عظيماً لا يرقى إليه الطير، وينحدر عنه السيل، بعثه من غير تعلّم؛ لأنه من قبيلة لم يكونوا ذوي علم، وبلدة قد خلت من العلماء والحكماء، ولم يتفق له سفر منها إلى غيرها إلّا إلى الشام مرتين مدة قليلة للتجارة، ولم يتردّد إلى أحد منهما على فرض وجودهما فيها أيضاً حتى يقال: إنه عليه السلام تعلّم العلم منه، وإلّا لنقل إلينا لتوفّر الدواعي إليه، وحيث لا فلا.

ومنه القرآن الثابت إعجازه، إما لسلبه تعالى قدرة العرب وعلومهم ودواعيهم عن الإتيان بمثله كما يشعر به قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ﴾[2]، و ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[3]، و ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾[4]، أو لأنّه أسلوب

١ـ مجمع الزوائد ٩: ٦٨.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٢٣.

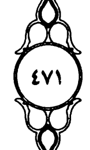
٣ـ سورة هود، الآية ١٣.

٤ـ سورة الإسراء، الآية ٨٨.

خاص غير معهود بينهم كما يشير إليه قوله تعالى حكاية عن الوليد بن المغيرة الملقب بين قريش بالوحيد: ﴿ثُمَّ نَظَر ✿ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَر ✿ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَر ✿ فَقالَ إنْ هذا إلاّ سِحْرٌ يُؤْثَر ✿ إنْ هذا إلاّ قَوْلُ الْبَشَر﴾[١].

وقوله بعد نفي كونه خطباً وشعراً في جواب سؤال أبي جهل عنهما: أما إني لقد سمعت أشعار العرب بسيطها ومديدها ورملها وزجرها فليس هو منها، وقوله بعد الفكرة يوماً وليلة لما طلب منه الجواب: قولوا هو سحر، فإنه آخذ بقلوب الناس[٢].

وقوله لما قال له ـ حيث احتجب في بيته لما سمع قوله تعالى: ﴿فَقُلْ﴾ لهم ﴿أَنْذَرْتُكُمْ صاعِقَةً مِثْلَ صاعِقَةِ عادٍ وَثَمُود﴾، فاقشعر وقامت كل شعرة في رأسه ولحيته ـ يا عمّ نكست رؤوسنا وفضحتنا وأشمتّ بنا عدونها وصبوت إلى دين محمد: ما صبوت إلى دينه، ولكني سمعت صعباً تقشعرّ منه الجلود[٣].



أو لفصاحته وبلاغته، أو لاشتماله على العلوم الشريفة معهما كما هو الحق، وهو أظهره؛ لأنه تحدّى به العرب، وعجزوا عن معارضته مع ما يدّعونه من الذكاء وفرطهما، ولم يقدر أحد إلى الآن من الفصحاء والبلغاء على تركيب كلمات على منواله.

أما تحدّيهم به فلما مرّ، بل للضرورة القطعية.

وأما عجزهم فلهما، ولأنه ﷺ خيّرهم بين الإتيان بمثله ومناجزة

١ـ سورة المدثر، الآيات ٢١ ـ ٢٥.

٢ـ أنظر: تفسير القمي ٢ : ٣٩٣.

٣ـ أنظر: تفسير القمي ٢ : ٣٩٣.

القتال، فاختاروا الثاني مع كونه أشقّ عليهم، وفيه إبادتهم وسبي ذراريهم وسلب عزّهم وهتك حرمهم دون الأول مع سهولته عليهم؛ لأنهم مصانعها، فهو دليل قطعي على العجز بعد إحراز كونهم عقلاء؛ إذ العاقل لا يختار ما فيه هلاكه على ما فيه طوله ونجاحه إذا كان ممكناً له متيسّراً لديه.

وأما الكبرى؛ فلأنها لما كانت المعجزة من فعله تعالى لغرض التصديق فلو لم تدلّ على صدق من ظهرت على يده لكان كاذباً، فيكون إظهارها حينئذ تصديقاً له، وتصديقه قبيح محال عليه تعالى؛ لحكمته، ولحصول العلم الضروري لمن حضر من رعايا ملك جلس على سرير مملكته في محشر يصدق من قام منهم في محضره فقال: إني رسوله إليكم، وعلامة صدقي في ذلك أني أقول له إن كنت صادقاً فافعل ما يخالف عادتك، فقال له ففعل في دعوته.



والإيراد بعدم تسليم كون الفاعل لها هو الله تعالى لاحتمال أن يكون هو المدعي بإعانة الجن والشياطين، ومنع كون كل من ظهرت على يده رسولاً وضعف التمسّك بالمثال؛ لجواز كون المخالفة فيه بسبب آخر اتفق وقوعه، ولو سلّم كونها للتصديق فقياس الغائب عليه قياس مع الفارق.

وبأنها لو كانت لأجل التصديق لكانت أفعاله معللة بالأغراض، وهو محال غير متّجه؛ لما مرّ.

ولأنّ المقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق القول بأنّ ما ذكر معلوم بالضرورة لا التمسّك بالقياس.

والحاصل إذ لا معنى لذلك بعدما بينّا من قبح ظهور المعجزة على يد الكاذب.

وبطلان ما عن الشيخ أبي علي وصاحب الأسفار والأشعري؛ بناء على الفرق بين ما عنهما وعنه، بأنّ ما عنه يرجع إلى نفي الغرض أصلاً، وما عنهما يؤول إلى عدم غرض غير ذاته، فهي عندهما الغرض من فعله كما تقدم، وأنّ الضروري ما لا يحتاج إلى التكلّف في الدليل، وإن احتاج إلى التنبيه عليه.

فخذ هذا، ولا تلتفت إلى ما اختاره الجاحظ وارتضاء الغزالي في الاستدلال عليها بسيره.

وأوصافه التي تواترت إلينا وهي كثيرة:

أحدها: ملازمته الصدق من أول عمره إلى آخره، فإنه لم يسمع أحد منه كذباً أصلاً، وإلّا لاشتهر؛ لكثرة الأعداء، بل المحكي عن الوليد وتصديق عامة قريش يقتضي اشتهار خلافه.

ثانيها: ترك الدنيا والإعراض عن زخارفها بالكلية حتى أنّ قريشاً عرضوا عليه المال والنساء والرياسة لترك ادعائها فلم يلتفت إلى ذلك.

ثالثها: أنه كان في أعظم درجة من السخاوة حتى عوتب على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ﴾[١].

رابعها: أنه كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى قيل: إن فصاحته قد أبكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء، واشتهر عنه: «أوتيت جوامع الكلم»[٢].

خامسها: أنه تحمل في أداء الرسالة أنواعاً من المشاق والمتاعب، فلم

١ـ سورة الإسراء، الآية ٢٩.

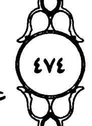
٢ـ عوالي اللآلي ٤: ١٢٠، ح ١٩٤.

يقف عزمه أو يظهر فيه فتور، ولم يرجع عن إصراره أو يكون فيه قصور.

سادسها: أنه ﷺ كان مع أهل الدنيا في غاية الترفع، ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع؛ استناداً إلى أنها وإن لم يدل كل واحدة منها عليها، ولكن نعلم قطعاً أن مجموعها لا يحصل إلّا للأنبياء عليهم السلام، فإن ما عدا ما اختصّ بها كالإصرار على ادّعائها حاصل في الإمام، بل في بعض الأولياء ما سوى ما ذكر رعاية الفصاحة في غالبهم.

نعم، هي مؤيّدة لها لا دليل عليها، فتأمّل.

أصل



لما كان نبينا حقاً وجب أن يكون معصوماً، وإذا كان كذلك استحال عليه الكذب، بما تقدم من معناها، فيجب تصديقه بكل ما أخبر به عنه تعالى عن الأحكام الشرعية وأحاديث القرون الماضية ونحوهما في ما يوافقه العقل مطلقاً؛ للتعاضد، والتوقف في ما يخالفه إلى أن يظهر سرّه أو يفوض علمه إليه تعالى، أو التأويل له بما لا ينكره، كتأويل العين في قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا﴾ [(١)]، واليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [(٢)]، بإرادة القدرة منهما بعد امتناع إرادة حقيقتهما عليه تعالى، وفرض صحّتهما.

والحاصل: أنه بعد القطع بعدم جواز العمل بهما وإلّا لاجتمعا، وتركهما وإلّا لارتفعا، وبالنقل وطرح العقل؛ لرجوعه إلى طرح الأول

١ـ سورة هود، الآية ٣٧.

٢ـ سورة الفتح، الآية ١٠.

أيضاً؛ لكونه أصلاً له لانتهائه إلى قول من ثبت صدقه به، فطرح الثاني يؤول إلى طرح الأول فيتعين العمل بالثاني، ويتوقف في الأول حتى يبين أمره، وإلّا ردّ إليه تعالى، أو يحمل على ما لا يمتنع عنده.

ولعل المراد بما وقفنا عليه عن المحقّق الطوسي ﷺ: من أنه إذا كان محمد ﷺ نبياً حقّاً يجب أن يكون معصوماً، فكل ما جاء به ممّا لا يعارضه [العقل يجب تصديقه، وإن نقل عنه شيء مما عارضه] (١) لم يجز إنكاره، بل يتوقّف فيه إلى أن يظهر سرّه (٢)، هو ذلك.

وعلى كلّ حال فما جاء به من الشريعة ناسخ لجميع ما تقدّمها من الشرايع؛ إذ دعوى استحالته كما عن بعض فرق اليهود؛ استناداً إلى كون الحسن والقبح ذاتيين مع أنهما قد يكونان بالوجوه والاعتبارات، أو إلى قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (٣)، إلزاماً مع أن السنة هي المجموع من حيث المجموع، كدعوى عدم وقوعه الصادرة عن أبي مسلم، لاسيما في القرآن؛ اعتماداً على قوله تعالى: ﴿لا يَأْتيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (٤)، مع أنّ المراد منه: لا يأتيه كتاب يبطله، ولم يتقدّم عليه كتاب يردّه، والنسخ ليس بإبطال، بل بيان لانتهاء المدة، وكثرة وقوعه في الشرايع السالفة غير مسموعة لذاك، ولما سيأتي، فهو جائز وواقع قطعاً، وإن كان الأظهر في كيفية اعتبار المجموع من حيث المجموع دون الجميع لكذبه



١ـ ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.
٢ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٤،
٣ـ سورة الأحزاب، الآية ٦٢.
٤ـ سورة فصلت، الآية ٤٢.

ببقاء بعض أحكام ما سلف منها فيه، وباق ببقاء الدنيا لا يتطرق إليه نسخ بشرع غيره مطلقاً؛ لإجماع المسلمين، ولكونه خاتماً، ولا نبي بعده، فيجب انقياد الكل له، والامتثال لأحكامه، كما يدل عليه ـ مع ما مرّ ـ آية التحكيم والتسليم والإرسال إلى كافة الناس.

قال المحقّق المتقدّم ذكره: فشريعته التي هي ناسخة للشرائع باقية ببقاء الدنيا يجب الانقياد لها والامتثال لأحكامها[1].

أصل

احتجّ من أنكر النبوة مطلقاً ـ كالبراهمة ـ بأن كل فعل إما أن يكون معلوم الحسن أو القبح، أو فاقد العلمين معاً، فالأول مقبول ورد الشرع به أو لا، ولا حاجة إلى تعريفه، والثاني مردود كذلك، والثالث فإما أن يكون في موضع الحاجة أو لا، سواء كان اضطرارياً كالتنفّس في الهواء، أو غيره كأكل ما لا يحتاج إلى أكله، فإن كان الأول حسن الانتفاع به سواء جاء به الرسول أو لا؛ لما تقرر عند العقل من حسن الانتفاع بما يخلو عن أمارة الضرر، وإن كان الثاني قبح الانتفاع به كذلك؛ لأنه إقدام على ما يحتمله من غير حاجة إليه أصلاً.

وأيّاً ما كان فالنبي مستغنى عنه، وكل ما استغني عنه كان فعله عبثاً، والعبث محال عليه تعالى.

وفيه: أن لبعثة الأنبياء فوائد كثيرة لا يهتدي إليها مجرد العقل.

منها: تقرير الحجة وتأكيدها في ما حكم به، وتأسيسها في ما لا

١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٤.

يدركه.

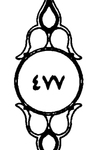
ومنها: حلّ الشبه فإن من سواهم قد يعجز عنه فيلتطم في مدركات عقله لتعارضها فيما يلقى إليه من المسائل.

ومنها: بيان حسن ما يتردّد في حسنه مع قطع النظر عن الاحتياج إليه والاستغناء عنه.

ومنها: أن يفصّل ما يحكم بحسنه العقل إجمالاً، فإنه وإن حسن أصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بدون دلالة منه عليها.

ومنها: أن يعيّن للناس وظايف الطاعات والعبادات.

ومنها: أن يشرع قواعد العدل التي يستقيم بها نوع الإنسان ويحصل نظام العالم؛ لما نبّهناك عليه من أنه لابدّ فيه من علمي الأخلاق والسياسة المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِين﴾[1].



ومنها: أنها مما تقرّب من فعل الطاعة وترك المعصية، فهي لطف، وقد قرّرنا وجوب كل لطف عليه تعالى.

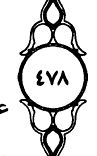
ومن أنكر نبوة نبينا صلى الله عليه وآله كاليهود لعنهم الله بما أشرنا إليه مع جوابه، وبما رووه عن موسى عليه السلام: هذه شريعة مؤيدة ما دامت السماوات والأرض، وأنه لا نبي بعده، وتمسّكوا بالسبت ونحوها مما يدل بظاهره على عدم نسخ شريعته.

وأجيب عنه: بإرادة طول الزمان من التأبيد على حد ما في التوراة من أنّ العبد إن أبى عن قبول العتق عند عرضه عليه بعد استخدامه ست سنين

١ـ سورة الأعراف، الآية ١٩٩.

تثقب أذنه ويستخدم أبداً، وأنه يستخدم خمسين سنة ثم يعتق مما أريد من التأبيد فيه في الفقرة الأولى ـ بقرينة الثانية ـ طولها، وبقبوله التخصيص كالعام؛ إذ ما يحتمل له المنع ويقتضي التجويز فيهما على حدّ واحد، وبالمعارضة بوقوع النسخ عنده؛ لما ورد فيها أيضاً من أنه تعالى أمر آدم بتزويج بناته من بنيه، وأحل لنوح لما خرج من الفلك كل دابة، ثم حرّم الأول وكثيراً من الثاني في شريعة موسى، وبكونها من مختلقات ابن الراوندي، وبمنع دعوى التواتر فيها بانقطاع عدده باستيصالهم على يد بخت نصر.

وللكلام فيه مجال من وجوه:



أحدها: أن التجوز في مقام لقرينة لا يقتضي التجويز في آخر مع عدمها، فإن التصريح بعتق العبد بعد استخدامه خمسين سنة على فرض صلوح كونه قرينة لكون المراد من تأبيد استخدامه بعد ثقب أذنه طول المدّة غير صالح لكون المراد منه في قوله عليه السلام: «هذه شريعة مؤبدة عليكم بها ما دامت السماوات والأرض»[1] ذلك قطعاً.

سلّمنا، ولكنا نمنع كون المراد من تأبيد الاستخدام هو ذلك، لمَ لا يجوز أن يكون المراد به الخمسين بخصوصها؛ لأنه هو الذي يقتضيه التقييد بعد الإطلاق؟

سلّمنا، ولكنا نقول: إنما ذكر إنما يتم لو أريد من العبد في الفقرة الثانية من ثقبت أذنه بعد عرض العتق عليه لمَ لا يجوز أن يكون غيره لكي يكون المراد: أن العبد إن أعرض عليه أعتق بعد الاستخدام خمسين سنة؟

١ـ تفسير غرائب القرآن ١ : ٣٥٦.

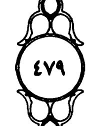
فإن قلت: إن هذا إنما يتمّ لو كان العرض مستحبّاً، أما إذا كان واجباً فلا.

قلت: نمنع الوجوب أولاً ونقول بصحته على فرضه لو عصى المولى في عرضه ثانياً.

نعم، لو أبرز ذلك بعنوان الاحتمال الموهن لظهوره أو نصيته القادح في الاستدلال به لكان له وجه.

ثانيها: أن ما ذكر بالنسبة إلى عموم أجزاء الزمان أو جزئياته نص أو كالنص فهو غير قابل للتخصيص كالنص من العام.

سلّمنا، ولكن المانع إنما يمنع منه سمعاً، وقياس التخصيص في الأزمان على التخصيص في الأفراد تجويزاً ومنعاً أو ادعاء أنّ الأول فرد من مطلق التخصيص المحكوم بجوازه؛ لجواز الثاني الذي هو بمنزلة النوع أو الصنف منه، أو أنه لا فرق بينهما إلّا في المتعلّق إنما ترفع المنع العقلي دون السمعي، وليس الكلام فيه؛ لكونه مع من منع النسخ سمعاً أو جوّزه وأنكر نبوّة نبينا صلى الله عليه وآله لإنكار معجزاته، أو جوزه واعترف بها وأقر بنبوته للعرب، فهو متمسّك بالعام؛ لعدم المخصّص، ومكذب لعلم من علمه بعدم علمه له، أو بعلمه بعدمه.



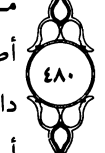
ثالثها: أن المعارضة المذكورة إنما تتم على فرض كون مراد المانع منه سمعاً المنع مطلقاً، وهوغير معلوم، بل ربما يظهر من جعله ذلك مستمسكاً في ثبوت استمرار ثبوت نبوة نبيه عليه السلام، ونفي نبوة نبينا صلى الله عليه وآله صدوره عنه عن نية بالنسبة إلى شريعته لا غير، فلا ينافي وقوعه في غيرها، فهو ممن يعترف بذلك أيضاً.

ويؤيده: أنا لم نر من نقل عنهم القول بأن جميع الشرايع في الأحكام ملة واحدة، أو أنه لا نبي غير موسى عليه السلام أصلاً.

نعم، هي مع هذين متجهة الورود على من منع منه عقلاً.

رابعها: أن الاستيصال لا ينافي حصول التواتر لهم بناء على عدم اشتراط مشافهة كل طبقة لأخرى فيه، والاكتفاء بحصول العلم ولو من صحف أو دفاتر من سلف منهم ممن استأصله من ذكر إذا بلغ العدد.

سلمنا، ولكن لهم أن يجعلوا ذلك من الأدلة الالتزامية على من اكتفى بأخبار الآحاد، بل بكلّ ظن في العقايد مطلقاً، أو في غير أصول الأصول منها، بناء على أن ذلك منه دونها؛ لأن ثبوت استمرار النبوة غير ثبوت أصلها، وبأن اللفظ الدال على شرع موسى لما بينه الله تعالى إما أن يكون دالاً على دوامه أو لا، وعلى الأول فإما أن يقترن بشيء يدل على أنه سينسخ أو لا.



والأول مع استلزامه للتناقض يرد عليه: أنه مما تقتضي العادة نقله متواتراً؛ لتوفر الدواعي إليه كأصل دينه ولو نقل كذلك لما وقع فيه الخلاف، مع أنه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم أيضاً أنه يجوز أن يكون شرع نبيكم أيها المسلمون كذلك، والثاني مستلزم للتلبيس والإغراء بالقبيح المحالين عليه.

وعلى الثاني فلا يقتضي فعله إلّا مرة واحدة، لأنّ الأمر لا يقتضي الدوام، وذلك ليس بنسخ قطعاً.

وأجيب عنه أيضاً: بأنا نختار:

أولاً: أنه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضرّه التصريح بخبر النسخ، ولا

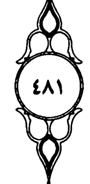
عدمه.

أما الأول؛ فلأنه قرينة على التجوّز فيه، فلا يناقضه.

وأما الثاني؛ فلأنه إن استلزم فإنما يستلزم تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهو مما لا ضير فيه ولا قبح يعتريه.

وثانياً: أنه لم يذكر ذلك، ولكن جميع الشرايع ليس من باب الأمر؛ إذ بيان الحلية والحرمة للأشياء مما يقبل الاستمرار وعدمه، وإذا ظهر الأول منه صحّ النسخ، وتحققت حقيقته.

وثالثاً: نقول إن هذا الاستدلال منهم وإن كان لإبطال النسخ، لكن لازم مرادهم إثبات دوام شريعة موسى عليه السلام أيضاً، وأنت خبير بأن هناك شقاً آخر لم يذكره وهو أن يكون البيان على سبيل التحديد إلى زمان محمد صلى الله عليه وآله، لمَ لا يكون كذلك، فلا يلزم قبح ولا محال؟



والقول بأن الحسن لا يمكن أن يكون قبيحاً وبالعكس، يرجع إلى دليل المنع عقلاً.

نعم، هذا الدليل مع الإغماض عما أوردنا عليه إلى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الإسلام بإثبات نسخ شريعة موسى عليه السلام فيمكن أن يرد هذا الاعتراض بأن هذا الشق ليس من باب النسخ، مع أن لهم أن يمنعوه من رأس بدون التمسك بهذه الاحتمالات، لكن لا ينفعهم في إثبات دينهم إلّا مع التمسك بالروايات أو الاستصحاب، وقد عرفت حال الأولى هنا، وحال الثاني في مبحثه، وهو أيضاً كسابقه في كونه محلّ كلام من وجوه:

منها: أن مقارنة التصريح بأنه سينسخ ينافي ما اتفقوا عليه من اشتراط دوام الحكم المنسوخ ولو ظاهراً منزلين إطلاق العلامة قدس سره اشتراطه عليه.

ومنه يظهر لك عدم استقامة ما وقع النزاع فيه بينهم بعد اتّفاقهم على ما ذكر من أنه هل يعتبر تأخّر الناسخ بالبيان التفصيلي والإجمالي، أو يكفي تأخر بيانه الأول وإن قارن بيانه الثاني؟ حتى ذهب السيد المرتضى إلى الأول على ما حكي عنه في «المعالم» وغيرها، والعلامة الحلي في «التهذيب» إلى الثاني[1]، واختاره بعض المتأخّرين؛ استناداً إلى أنّ الاتفاق قائم على أن شريعة نبينا ﷺ ناسخة لشريعة من قبله من الأنبياء مع أنهم قد أخبروا أممهم بمجيئه وبنسخ دينه سائر الأديان، فإن اقتران البيان الإجمالي ينافي ظهور الاستمرار المتفق على شرطيته قطعاً، ومقارنة الأخبار لما شرع لها مما كانت تتديّن به وتعمل عليه غير معلوم، ولعله كان بعده بكثير قبل انتهاء مدته قبل حضور وقت العمل أو بعده، بعد الفعل في الجملة أو قبله، بناءً على جوازه قبل حضور وقت العمل كما عن جمع؛ تبعاً لأكثر الأشاعرة.

نعم، ربما يمكن فرض عدم منافاة عرفي كل منهما فيما إذا كان الفعل المكلف به يسراً مستيسراً حال الخطاب فأتى به ثم قارنه عرفاً أحد بما كان يقول: تصدقوا في كل يوم بدرهم، فتصدقوا به فوراً، فقال: سأنسخه أو سينتسخ أو نسخ عنكم.

ومنها ندافع ما هو مبني على الذكر من الجواب مع ما هو مبني على عدمه منه فإن مقتضى ظاهر الأول عدم اشتراط الاستمرار مطلقاً، والثاني اشتراطه.

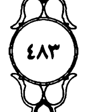
فإن قلت: إن ظاهر قوله في الثاني «فيصحّ النسخ وتتحقّق حقيقته»

١ـ أنظر: الفصول: ٢٣٣.

عدم إرادة حقيقته المصطلح عليها في الأول.

قلت: فيه ـ مع كونه اعترافاً بما ذهب إليه المستدل بوجه، يظهر لك بعد التأمل ـ أنه لا يجتمع مع قوله: «ولا يضرّه التصريح بخبر النسخ، ولا عدمه».

ومنها: أن ما عنه هنا مناف لما تقدم منه فيما يتوقف عليه الواجب من أنه لا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيته للزوم التناقض من باب دلالة الإشارة، فإن الذي يصحّ أن يحمل ذلك منه عليه هو التناقض في ما بين ما دلّ عليه الأمر على سبيل الإشارة من مطلوبيته ويصرّح الآمر بعدمها دون ما يصرّح به منه، ويحكم العقل به.



منها على حدّ ما في «المعالم» أو على نحو يقرب منه فيه أيضاً من أنه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة من الثلاث، ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بأنه غير واجب، ولو كان الأمر مقتضياً لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه[1]، وإن كان الحق خلاف ما ذهبا إليه؛ إذ هو على فرضه ليس من مقتضياته الذاتية لكي يرجع به إلى ما قرّر في المسائل الحكمية من أن ما بالذات لا يزول بناء على منع التصريح بعدمها، ما بها.

ولو صحّ ذلك فيما نحن فيه لصحّ في غيره من الحقايق والمجازات، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

قال بعض المحقّقين: التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي ظهور وجوبها عند عدمه أن يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر، كما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقية.

١ـ أنظر: معالم الدين: ٦٢.

وبالجملة: ذلك منهما سد لباب المجاز والاستعارات وغيرهما كباقي أنواع الكنايات مما علم عدمه بالضرورة القطعية.

ومنها: بطلان الفرق بين تأخير البيان عن وقت الخطاب وتأخيره عن وقت الحاجة، بجواز الأول وعدم جواز الثاني، وإن اشتهر بين أرباب الأصول أيضاً؛ إذ قد تعارض الثانية التقية الواجبة عقلاً ونقلاً التي هي دينهم عليهم السلام، وسرّ صدور الخلاف بيننا عنهم عليهم السلام حتى ورد فيها على بعض الوجوه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾[1]، وما صحّ عنهم من عدم وجوب الجواب عليهم عليهم السلام عند السؤال، وإن وجب علينا، وحكم بمضمونه بعض الماهرين في علم الحديث.

ومنها: أن الإشكال في مورد الأمر باق بحاله، فللخصم الإلزام، إلّا أن يقال: إنّ المراد منه الرد لما يفهمه كلامه من الحصر فيه أو الإيجاب الجزئي الرافع للسلب الكلي، المدعى فيه أيضاً.

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما عن الأشعري: من أنه لم لا يجوز أن يكون في شرع موسى عليه السلام ما يدلّ على جواز نسخه.

قولهم: إنه لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين به.

قلنا: لا نسلّم وجوبه، والقياس على أصل الدين غير مستقيم؛ لجواز أن يكون توفّر الدواعي إلى نقل أصله أتمّ من توفّرها إلى نقل جواز نسخه.

سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون في دينه ما يدل على دوامه ظاهراً؟

وقولهم: فحينئذ يمتنع نسخه.

١ـ سورة الحجرات، الآية ١٣ .

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم امتناعه لو دل عليه قطعاً، وأما إذا دلّ عليه ظاهراً فلا، مما هو مشتمل على تعبير في الدليل غير وافٍ برفع مدلول جميع فقراته كما يظهر لك بعد إمعان النظر التام فيه، وبأنّ المسلمين قاطبة قائلون بنبوّة نبينا صلى الله عليه وآله ، فنحن وهم متفقون على حقّية نبوّته في أوّل الأمر، فعليهم أن يثبتوا بطلان دينه.

وأجيب عنه أيضاً: بأنا لا نسلم نبوّة نبي لا يقول بنبوّة محمد صلى الله عليه وآله ، فلا نعتقد نبوة موسى الذي يقول بنبوّته اليهود، وعيسى الذي يقول بنبوّته النصارى بل نعتقد بنبوة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام اللذين أقرّا بنبوّة محمد صلى الله عليه وآله وصدّقاه فيها، وهو مضمون ما عن الرضا في جواب الجاثليق لما قال له: ما تقول في نبوة عيسى عليه السلام وكتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال الرضا عليه السلام : «أنا مقرّ بنبوة عيسى وكتابه وكل ما بشّر به أمّته وأقرّ به الحواريون، وكافر بنبوة كلّ عيسىً لم يقرّ بنبوّة محمد صلى الله عليه وآله وبكتابه، ولم يبشّر به أمّته»[1].



وانتصر المستدل لدليله: بأنّ عيسى ابن مريم المعهود الذي لا يخفى على أحد حاله وشخصه، أو موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على أحد من المسلمين ولا أهل الكتاب جاء بدين، وأرسله الله تعالى نبياً، وهذا القدر كاف مسلّم بين الطرفين، ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص وإتيانه بدين بين أن يقول بنبوّة محمد صلى الله عليه وآله أو لا، فنحن نقول: دين هذا لوجد المعهود ونبوّته باقيان على حالهما بحكم الاستصحاب، فعلى المسلمين إبطال ذلك.

١ـ التوحيد: ٤١٧، ح ١.

وتأمّل فيه بعض المتأخّرين، ثم ردّه: بأنه بعد فرض جواز التمسّك به في أصول الدين لابدّ فيه من أن يكون موضوعه معيّناً حتى يجري على منواله، ولم يتعيّن هنا إلّا النبوة في الجملة، وهو كلي، قابل للنبوة إلى آخر الأبد، بأن يقول الله تعالى: أنت نبي وصاحب دين إلى يوم القيامة، وللنبوة الممتدّة إلى زمان محمد ﷺ، بأن يقول: أنت نبيّ ودينك باق إلى زمانه ﷺ، ولأن يقول: أنت نبي بدون أحد القيدين، فعلى المخالف أن يثبت إما التصريح إلى آخر الأبد، وأنّى له بإثباته، والمفروض أن الكلام ليس فيها أيضاً.

وأما الإطلاق فهو أيضاً في معنى التقييد، فلابدّ من إثباته، ومن الواضح أن مطلقها غيرها مطلقة، والتي يمكن استصحابها هي الثانية لا الأولى؛ إذ الكلي لا يمكن استصحابه إلّا بما يمكن من أقل أفراده امتداداً واستعداداً إلى آخره.

وفيه للتأمّل مجال من وجوه:

أحدها: أنه وإن أخرج النبوة عن كونها من محاط الاستصحاب، إلّا أنّ للخصم أن يلزمنا بمثله بالنسبة إلى نبوة نبيّنا كما ألزمنا من هو من سنخه سابقاً، بأنه لو جاز إقران الإعلام بالنسخ بالنسبة إلى شريعة موسى عليه السلام، ولم ينقل إلينا؛ لجاز مثله في شريعة محمد ﷺ أيضاً.

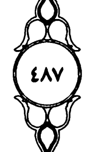
فإن قلت: إن استمرار شريعتنا قطعي لنا، بل ضروري عندنا؛ للإجماع، ولما دلّ من الآيات والأخبار من أنّ نبيّنا خاتم الأنبياء، وأنّ حلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام كذلك، فنحن في غنى عن الاستصحاب وشبهه في إثبات ذلك.

قلت: إن كان ذلك كاف في جوابه هنا فالقطع الضروري بل مطلق القطع بل الظن الفعلي على وجه كاف في جوابه هناك؛ إذ مناط حجية الاستصحاب إن كان الظن النوعي فهو مما لا يمكن اجتماعه مع مطلق القطع بالخلاف؛ لارتفاع الثانية به.

وإن كان الفعلي فهو أيضاً مما لا يمكن اجتماعه مع مطلق الفعلي عنه به، أو القطع، فكيف يجتمع مع ضروري الثاني؟

وإن كان التعبّد به فأدلته تقتضي وجوب العمل فيه بمورد اليقين السابق ما لم يعرض يقين آخر بخلافه، وقد حصل ذلك لنا.

إلّا أن يقال: إن المراد رفع إلزامه في ثبوت نبوة نبيّه بما تذهب إليه حجيته مما يعتقد اشتراطها فيه بما ذكر على فرض تسليم الحجية بأنه غير جار هنا؛ لفقد الشرط على فرضها فقداناً متّضحاً عنده أيضاً، وهو بناء على أن ما ذكره من باب الإلزام أولى من رده بأنه ليس دليلاً إسكاتياً؛ لأنه فرع الشك وهو أمر وجداني لا يلتزم به أحد كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.



ثانيها: أن في توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب ألف كلام، وقد أصرّ على إنكاره بعض مشايخنا المعاصرين.

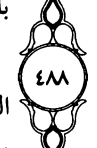
ثالثها: أنه ليس الإطلاق بغير معنى العموم الراجع إلى الدوام إلّا عدم التقييد المطابق للأصل، فهو غير محتاج إلى إثبات.

والحاصل: أن هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة ونبوة مغياةً إلى وقت خاص، ولا ثالث لهما، فالنبوّة المطلقة بمعنى غير المقيدة، ومطلق النبوة سيّان في التردد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه لإجرائه في إحداهما دون الأخرى إلّا أن يريد ولو بملاحظة ما ذكره من أن المراد من

مطلقات كل شريعة ـ بحكم الاستقراء ـ الدوام إلى أن يثبت الرافع أن النبوة المطلقة لها حكم الاستمرار، فالشك فيها شك في رافعها، بخلاف مطلقها فإن استعداده غير محرز عند الشك، فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد.

وفيه: ما سيظهر لك إن شاء الله تعالى.

رابعها: أنه منقوض به في الأحكام الشرعية، لجريان ما ذكره في أكثرها؛ إذ القول بأنّ التتبّع والاستمرار يحكمان بأن غالبها في غير ما ثبت له في الشرع حدّ ليست بآبية ولا محدودة بحد معين، وأن الشارع اكتفى بالإطلاق عن الاستمرار في ما ورد عنه منها.



مردود بأنّ مورده غير مختص بما شك فيه في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقائه كتغيّر الماء للنجاسة إذا زال بنفسه أو بتصفيق الرياح، وبأن الذي يقتضيه التحقيق أن الشك في بقاء الحكم الشرعي الكلي إنما يكون من جهة الشك في مقدار استعداده كمجهوله من الحيوان، وبأن الظن بإرادة الاستمرار من الإطلاق للاستقراء والتتبّع لو تم لكان دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بما ذكر.

سلّمنا، ولكن النبوّة أيضاً منها؛ إذ نسخ أكثرها لا يستلزم تحديدها؛ لأن لقائل أن يقول بظهور أدلتها في أنفسها، أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار، فإن كشف نسخ ما نسخ منها وبقي ما لم يثبت نسخه.

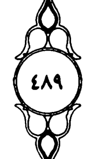
سلمنا، ولكن غلبة التحديد إنما تنفع عند الشك في الإلحاق بما هو الغالب لو كان الشك في أمر ثالث تردد بين أن يكون منه أو من الدائم منها أيضاً، وليس الأمر فيما نحن فيه على الأقوى كذلك؛ إذ الشك فيه بعد القطع

بالغالب ونادر ما بخلافه أن نبوة موسى عليه السلام هل هي من الأول أو عين الثاني؟

سلمنا، ولكن ما ادّعاه في أحكامنا بعينه جار في أحكام الشريعة السالفة؛ إذ البشارة المدعاة غير مسلّمة عند أهلها.

فالحق في الجواب: أما عن دعوى من ادعى ثبوت نبوة موسى عليه السلام باستحالة النسخ؛ استناداً إلى أن الحسن والقبح ذاتيان، فيما مرّ من أنّهما قد يكونان بالوجوه والاعتبارات المنكشف بوقوعه باعترافه في الشرايع السالفة.

وعن دعوى من ادّعى ثبوتها بمنعه سمعاً، فبعدم صحة أخبارها وكذبها، أو بكون ما ذكر بعد التأمل أصلاً من أصول الدين، فلا يثبت بالأخبار بعد امتناع أو عدم ثبوت تواترها، وبوقوعه في شريعته كما مر إن أراد من منعه كذلك منعه مطلقاً لا في خصوص شريعته، وإلّا رجع الكلام فيه إلى الكلام فيها.



وعن دعوى من ادّعى ثبوتها لإنكاره معجزات نبيّنا صلى الله عليه وآله ، فبأن القرآن منها، بل هو أعظمها، فإنكار كونه معجزة فرع الوقوف عليه والتدبّر في معناه، وإمكان معارضته بمثله، فلا يسع من لم يتمكن من ذلك إنكار كونه كذلك؛ إذ العقول متفقة على أن إنكار الشيء فرع العلم بعدمه؛ إذ عدم العلم جهل لا يسوغ الإنكار له.

ويشير إلى ذلك في غير ما نحن فيه ما روي عن هشام بن الحكم من أنه كان بمصر زنديق يبلغه عن أبي عبد الله أشياء فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه فيها، وقيل له: إنه خرج إلى مكة، فخرج إليها ونحن مع أبي عبد الله فصادفنا ونحن معه في الطواف وكان اسمه عبد الملك، وكنيته أبو

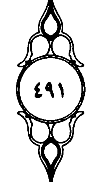
عبد الله، فضرب كتفه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام : ما اسمك؟ فقال: اسمي عبد الملك، قال: فما كنيتك؟ قال: كنيتي أبو عبد الله، فقال له: فمن هذا الملك الذي أنت عبده؟ أمن ملوك الأرض، أم من ملوك السماء؟ وأخبرني عن ابنك: عبد إله السماء، أم عبد إله الأرض؟ قل ما شئت تخصم، قال هشام بن الحكم: فقلت للزنديق: أما ترد عليه؟ قال: فقبح قولي، فقال أبو عبد الله عليه السلام : إذا فرغت من الطواف فأتنا، فلما فرغ أبو عبد الله أتاه الزنديق فقعد بين يديه ونحن مجتمعون عنده، فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق: أتعلم أنّ للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم، قال: فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها؟ قال: لا أدري، إلّا أني أظن أن ليس تحتها شيء، فقال أبو عبد الله عليه السلام : فالظن عجز لما لا تستيقن له، ثم قال: فصعدت السماء؟ قال: لا، قال: فتدري ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك، لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلقهن، وأنت جاحد بما فيهنّ! وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟! قال الزنديق: ما كلمني أحد بهذا غيرك، فقال أبو عبد الله: فأنت من ذلك في شك، فلعله هو ولعله ليس هو، فقال الزنديق: ولعل ذلك، قال أبو عبد الله: أيها الرجل، ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم، ولا حجة للجاهل، يا أخا مصر تفهم منّي، الحديث[1] .

ومن دعوى من ادّعى ثبوتها لعدم ثبوت النسخ عنده استناداً إلى أنّ ما بيّن الله تعالى به دين موسى عليه السلام إن كان دالاً على الدوام فمع بيان شيء يلزم التناقض، وتقضي العادة بنقله متواتراً لتوفّر الدواعي إليه كأصل دينه إلى

١ـ الكافي ١ : ١٨١ ، ح ١ ، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

آخره، فبأن التناقض إنما يلزم لو أريد منه القطعي منه الذي لا يحتمل الخلاف، وأما إذا أريد منه خصوص الظاهري فلا.

وبأن القياس على أصل الدين قياس مع الفارق، فإن لتوفّر الدواعي في الثاني شأناً ليس في الأول، وبأنه بالنسبة إلى نبينا ﷺ قدتواتر عدمه، وبأن غلبة النسخ تكفي عن بيانه، وترفع الإغراء الناشئ عن عدمه، وتوجب الاحتياج إليه في خلافه، فيكون المحتاج إلى البيان هو عدمه دونه، وجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً أو في خصوص بيان الله تعالى يؤكد الوسط، وبأن المبين لا ينحصر في الأمر كما مرّ فيه، فالإيجاب الجزئي يرفع السلب الكلي.



فإن قلت: إن ظهور الدوام مما ينافي الاقتران بالإعلام بالنسخ.

قلت: ذلك وارد على من يوجبه أو يجوزه مع اشتراط ظهوره، وأما غيره فلا.

فإن قلت: كيف يجتمع القول ـ كما عن جمع ـ بأنّ نبوة موسى عليه السلام مما بين تحديدها أو أنها ستنسخ مع القول بالنسخ واشتراط دوام المنسوخ.

قلت: من قال بالأول لا يسلّم النسخ أصلاً، وإن وقع له الكلام فيه نقضاً وإبراماً، جواباً وسؤالاً، فإنّما هو على سبيل المماشاة.

ومن قال بالثاني فإما بأن يدّعي وروده بعد ظهور الدوام بحيث لا ينافي الاقتران العرفي أو على وجه ينافيه، كأن يكون ما يتعقّبه من الزمان إلى ورود الناسخ التفصيلي أقرب، أو بأن يدّعي كونه ظاهراً فيه من حيث الوضع بالخصوص فلا ينافيه عدم الظهور من حيث القرينة.

وعن دعوى الكلّ عدا الأخير أن النسخ لا يثبت نبوة نبيّنا ﷺ ،

وعدمه لا ينفيها، ولا يثبت نبوة موسى عليه السلام من حيث نفسه مجرداً عن ملاحظة غيره، فالكلام فيه إن كان لدوران الثبوت وعدمه عليه وجوداً وعدماً فهو مما لا معنى له، وإن كان لكونه مقصوداً في نفسه فالتعرض فيه لهما أيضاً كذلك.

وعن الأخير ـ وهو الاستصحاب ـ فبوجوه:

منها: إن كان المقصود من التمسك به الاقتناع في العمل به عند الشك؛ فهو ـ مع مخالفته لما طفحت به عبارته من ظهور الإلزام ـ غير صحيح؛ لأن العمل به على فرض جوازه هنا إلّا بعد الفحص وبه يحصل العلم بأحد الطرفين؛ لعدم انسداده في ذلك كما يرشد إليه النص الدال على تعذيب الكفار وتخليدهم، والإجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل لا سيّما في هذه المسألة وفي مثل هذا الشخص الناشئ في بلد الإسلام.

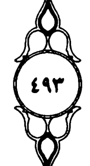
وإن كان الإلزام؛ ففيه أنّ الاستصحاب ليس من الأدلة الإلزامية؛ لما نبّهناك عليه.

وإن كان بيان أن مدعي الارتفاع محتاج إلى الاستدلال؛ فهو غير واضح، بل باطل أيضاً؛ لأنّ مدّعي البقاء بعد غلبة النسخ هو المحتاج إليه.

سلّمنا، ولكن كلٌّ مدّعٍ، فكل من المسلمين واليهود مفتقر إليه؛ لأن الأول يدعي الارتفاع، والثاني يدعي البقاء.

فإن قلت: إن البقاء ليس هو إلّا عدم الارتفاع، فهو على وفق الأصل، فلا يكون مدعيه مدّعياً؛ لأنه هو ما خالف قوله.

قلت: فيه على فرض تسليم أن المدّعي ما خالف قوله الأصل لا ما خالف الظاهر أن للخصم أن يعكس الأمر بأن يقول: بأن الارتفاع ليس هو



إلّا عدم البقاء لا ثبوت النسخ.

ومنها: أن اعتباره إن كان من الأخبار فلا ينفعه؛ لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب نبوة غير نبيّنا ﷺ، وثبوته في شرعه غير معلوم.

فإن قلت: إن قاعدة ما ثبت دام مما تسالمت العقول عليها، فلا يختلف الحال فيها بين شرع وآخر.

قلت: ذلك أول الكلام، كيف لا وهي حاكمة بأن ما ثبت جاز أن يدوم، وجاز أن لا يدوم؟! وإن كان من باب الظنّ فهو على فرض تسليمه غير كاف في مثل ذلك، وإن كان من باب القطع فلا يدعيه أحد منّا.

ومنها: أنا لم نجزم بالمستصحب هنا إلّا بإخبار نبيّنا ﷺ، ونصّ ما أنزل إليه من ربه، فإن صدقنا الكتابي في ذلك فلا معنى لاستصحاب نبوة موسى عليه السلام، وإن لم يصدقنا فيه فكذلك.

والحاصل أن باستصحاب نبوة موسى عليه السلام وثبوتها إلى الآن ترتفع نبوة نبينا ﷺ والوثوق بما أنزل عليه منه تعالى، فلا يحصل الجزم بل الوثوق بنبوة موسى عليه السلام، فلا يجري ما ذكر؛ لأنه فرع تحقق ثابت يقيناً يشك في استمراره، وحيث لا فلا.

ومنها: أن مرجع النبوة المستصحبة ليس إلّا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي وإلّا فأصلها أمر قايم بنفسه لا معنى لاستصحابه؛ لعدم قابليته للارتفاع أبداً كرجولية من مات على رجوليته، وأنوثية من ماتت على أنوثيتها، ومن جملة ما جاء به موسى عليه السلام الإخبار بنبوة نبينا ﷺ، فبعده لا معنى للاستصحاب قطعاً.

ومنها: أنا معاشر المسلمين لما علمنا أن النبي السالف أخبر بمجيء

نبينا صلى الله عليه وآله وأن ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الإقرار به يتوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته صحّ لنا أن نقول: إن المسلّم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوته، والنبوة التقدير لا تضرّنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم، ولعل هذا هو المراد مما ذكره الإمام عليه السلام.

وعن دعوى الكل: أنّ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وولاية أئمتنا عليهم السلام مما نصّ الله تعالى عليها في كتبه المنزلة على أنبيائه المرسلة حتى أنه ورد ذلك في التوراة في ما يقرب من ستين موضعاً، قد أنهاها بعضهم، فكان من جملتها أول يشماعيل شمعخية هنيه برختي اونوايم وهبريني اوتوايم باود مؤدستم عسر نسئم هوليدان تبتوى لقوى كاذول مما مضمونه أن احترام إسماعيل وقربه عندنا إنما كان لما في صلبه من النبي المسمى بأحمد وخلفائه على أمته المساوين في الفضل لأنبياء بني إسرائيل لاثني عشر الذين هم ولده.



والظاهر أن كون الخلفاء ولداً له جار على باب التغليب أو على كونهم أولاداً روحانية باعتبار أنهم خزّان علمه ومعدن حكمته أو نحو ذلك مما يعسر التعبير عنه لدقته؛ لكونهم من نور عليّ، وهو من نور محمّد صلى الله عليه وآله، فشبهت بعضية النور من النور ببعضية النطفة من ذيها، فكان الكل أولاداً له من حيث المادة النورية والهيولى التي هي بين الثانية والأولية.

فإن قلت: إن الذي وردت به الأخبار على ما عن العلامة المجلسي قدس سره في البحار تنصيف النور الذي في عبد المطلب بين عبد الله وعمران بدون تفاوت أو نقصان.

قلت: على فرض تسليم ذلك في الكمية فهو غير مسلّم في الكيفية، فإنه فيما تكوّن عنه النبي صلى الله عليه وآله أقوى وأشدّ، والكاشف عن ذلك ظهور

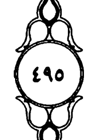
تفاوت الاستعداد في العالم الجسمي والجسماني، ومنه ظهر صلوح أحدهما للنبوة والآخر لما دونها، كالولاية.

فإن قلت: إن وحدة ذلك النور لم تكن إلّا شخصيةً، وحينئذ فلا تقبل التفاوت.

قلت: إن سلّم ذلك فالممتنع إنما هو التفاوت الذاتي، وأما التفاوت الاعتباري فلا.

سلّمنا، ولكن نمنع التساوي؛ إذ قد يطلق النصف على ما دونه تسامحاً، وحينئذ فلا يتم ما عن بعض اليهود لذلك من أن المراد بالاثني عشر هم ولد يعقوب عليه السلام، مضافاً إلى ما مرّ من عدم تسليم ثبوت نبوتهم.

كيف لا، وقد ثبت أنهم ظالمون وقد قال الله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[1].



فإن قلت: إن ما ذكرت إن تم فإنما يتم في مقابلة من أنكر نبوة نبينا صلى الله عليه وآله أصلاً، وأما من اعترف بها وخصّه بكونه نبياً للعرب فلا.

قلت: بعد تصديقك بكونه نبياً في الجملة يلزمك التصديق بما بين أيدينا من معجزاته الذي هو الكتاب العزيز، وقد أخبر الله تعالى فيه بأنه رسول لكافة الناس.

فإن قلت: إنما ذكرته من الوجه الأخير في معنى النبوة غير ظاهر من الوارد عنهم عليهم السلام بل الظاهر منه خلافه، فلا يترك النصّ لمجرّد الاحتمالات العقلية ومحض التخيّلات الفلسفيّة، وأن عموم نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مما ينفيه التتبع في السير والآثار من عدم خروجه من المدينة وأطرافها للتبليغ إلى سائر

١ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.

البلدان والأمصار.

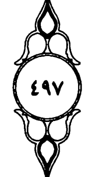
قلت: الجواب: أما عن الأول؛ فإن الأمر بالعكس، ففي «كتاب الأنوار» عن جابر بن عبد الله الأنصاري، أنه سأل رسول الله ﷺ عن تفسير قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [1]، فقال ﷺ: يا جابر، اعلم أنه أول ما خلق الله نوري واشتقّه من نوره وابتدعه من جلال عظمته، فأقبل يطوف بالقدرة حتى وصل إلى جلال العظمة في ثمانين ألف سنة، ثم سجد لله تعظيماً، ففتق منه نور علي عليه السلام وأولاده، فكان نوري محيطاً بالعظمة ونورهم محيطاً بالقدرة، ثم خلق العرش واللوح والقلم والشمس والقمر والنجوم وضوء النهار وضوء الأبصار والعقل والمعرفة وأبصار العباد وقلوبهم من نوري، ونوري مشتق من نوره، ونحن الأولون، ونحن الآخرون، ونحن السابقون، ونحن الشافعون، ونحن كلمة الله، ونحن خاصة الله، ونحن أحباء الله، ونحن وجه الله، ونحن أنباء الله، ونحن خزنة وحي الله وسدّة غيب الله، ونحن معدن التنزيل، وعندنا معنى التأويل، وفي أبياتنا هبط جبرئيل عليه السلام، ونحن مختلف أمر الله الجليل، ونحن منتهى غيب الله، ونحن محالّ قدس الله، ونحن مصابيح الحكمة ومفاتيح الرحمة وينابيع النعمة، ونحن شرف الأمة وسادات الأئمة، ونحن الولاة والهداة والدعاة والسقاة والحماة، وحبنا طريق النجاة وعين الحياة، ونحن صنائع الله والخلق صنائع لنا، أي مصنوعين لأجلنا. من آمن بنا آمن بالله، ومن ردّ علينا ردّ على الله، ومن شكّ فينا شك في الله، ومن عرفنا عرف الله، ومن تولى عنّا تولى عن الله، ومن تبعنا أطاع

١ـ سورة آل عمران، الآية ١١٠.

الله[1].

فإن الأولوية المذكورة فيه ووصول نوره إلى جلال العظمة في ثمانين ألف سنة بعد الطواف بالقدرة مع ملاحظة كونه محيطاً بالأولى، ونورهم عليهم السلام محيطاً بالثانية، وخلق العرش وما بعده من نوره صلى الله عليه وآله دون نورهم، والفتق، صريحة فيما ذكرنا بعد التأمل.

وعن الثاني؛ فبأن عدم خروجه عما ذكر على فرض تسليمه لا ينافي عمومها؛ لما ورد من أنه بقدرة من أرسله أشار إلى أطراف المعمورة الأربعة أو الثلاثة فرفعت له فشاهده أهلها وشاهدهم وخاطبوه وخاطبهم، فأبى من أبى وأذعن من أذعن، وهذا القدر من التبليغ أعظم من غيره؛ لاقترانه بالإعجاز.



فإن قلت: كيف خاطبهم والحال أن لهم ألسناً مختلفة ولغات متغايرة متفاوتة، ولم يكن غير ذي لسان عربي؟!

قلت: هذا محض جهل. كيف لا، وقد ورد أنه يقرأ ويكتب باثنين وسبعين أو بثلاث وسبعين لساناً، وأنه إنما سمّي أميّاً لأنّه كان من أهل مكة التي هي من أمّهات القرى كما أخبر الله تعالى عن ذلك بقوله تعالى: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَمَنْ حَوْلَها﴾[2]؟!

فإن قلت: إنما ذكرت لا ينهض حجة على من اعترف بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ولكن ادّعى أنه إلى الآن لم يأت وسوف يأتي.

قلت: لا أظنه أن من اعترف بذلك ممن يستند إلى سوى الاستصحاب

١ـ بحار الأنوار ٢٥ : ٢٢ ، ح ٣٨ ، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٢ـ سورة الشورى، الآية ٧.

عند العلم بالمعجزة والشك في الموضوع الشخصي مما ذكرنا، وقد أسلفنا لك الكلام فيهما مفصّلاً.

سلّمنا، ولكن الله تعالى أخبر فيما أنزله على موسى عليه السلام من التوراة بأنه ألبسهم عزّ السلطنة ومنحهم القوة على سائر خلقه والرهبة في قلوبهم، وجعل لهم الملوك خاضعة والجبابرة أذلة خاشعة إلى زمان بعثة نبينا صلى الله عليه وآله بقوله تعالى: «فيها لي سرستبطه ميوهدى ام حققى مي بن رقلوا دكي يابوشيلو ويلو»[1]، فسلب هذا دليل على ذاك.

أصل



العقل لا يدرك تفضيل نبينا صلى الله عليه وآله وخلفائه عليهم السلام على سائر الأنبياء عليهم السلام؛ إذ إنه يدرك أو يحكم فإنما يدرك أو يحكم بتفضيل كل نبيّ أو إمام على أهل زمانه، ومن وجب عليهم طاعته، والتدين بشريعته والاتباع لقوله؛ لأنه الحاكم بقبح الحكم بوجوب انقياد الكامل للناقص، أو اتباع الثاني مع وجود الأول، والإجماع فيما عدا تفضيل نبينا صلى الله عليه وآله على قاطبتهم غير معلوم، أو معلوم عدمه، تشعّبت الأقوال في ذلك وتكثر الخلاف المنافي له فيه.

فعن جماعة أنهم أفضل مطلقاً.

وعن أخرى مما سوى أولي العزم.

وعن الشيخ المفيد ومن تبعه التوقّف، كما سنشير إليه في محله إن شاء الله تعالى.

فالعقل ذاهل حيران محتجب عن الحكم في الكل، والإجماع مختص

١ـ هكذا وردت هذه العبارة في النسخة الخطية.

بتفضيله ﷺ عليهم لا غير، فلابدّ في بيان تفضيل الجميع على الجميع بطريقه من رسم مقدمات:

الأولى: أنّ نبينا ﷺ هل هو نبيّ لآدم عليه السلام ومن بعده من الأنبياء عليهم السلام وأئمّتنا أئمة له ولمن بعده منهم، أو أنه نبي لأهل زمانه ومن بعدهم فقط إلى يوم القيامة، وهم أئمة كذلك أيضاً؟

وحيث كان المعتمد في ذلك هو النقل؛ لاحتجاب غيره، فلابد من ذكر ما يرشد إلى أحدهما لكي يعلم البصير إلى أين المصير.

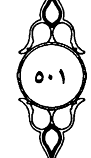
ففي المروي في كتاب «المعالم» مرفوعاً إلى جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام: «كان الله ولا شيء غيره، ولا معلوم ولا مجهول، فأول ما ابتدأ به من خلقه أن خلق محمداً ﷺ وخلقنا أهل البيت معه من نور عظمته، فأوقفنا أظلّة خضراء بين يديه حيث لا سماء ولا أرض ولا مكان ولا ليل ولا نهار ولا شمس ولا قمر، فانفصل نورنا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس، نسبّح الله تعالى ونقدّسه ونحمده ونعبده حق عبادته، ثم بدأ الله تعالى بخلق المكان، فخلقه وكتب عليه: لا إله إلّا الله محمّد ﷺ رسول الله، علي عليه السلام أمير المؤمنين وصيّ رسول الله، ثم كيّف الله العرش، فكتب على سرادقاته مثل ذلك، ثم خلق السماوات فكتب على أطرافها مثل ذلك، ثم خلق الجنة والنار وكتب عليها كذلك، ثم خلق الملائكة وأسكنهم السماء، ثم تراءى لهم وأخذ منهم الميثاق له بالربوبية، ولمحمّد ﷺ بالنبوة، ولعليّ عليه السلام وأولاده بالولاية، فارتعدت فرائص الملائكة فسخط الله على الملائكة واحتجب عنهم فلاذوا بالعرش سبع سنين يستجيرون الله من سخطه ويقرون بما أخذ عليهم ويسألونه الرضا عنهم، فرضي بعدما أقروا



بذلك، فأسكنهم السماء، واختصّهم لنفسه واختارهم لعبادته، ثم أمر الله تعالى أنوارنا بالتسبيح فسبّحت الملائكة لتسبيحنا، ولولا تسبيحنا ما دروا كيف يسبّحون الله ويقدّسونه، ثم إن الله تعالى خلق الهواء فكتب عليه ما كتب على العرش، ثم خلق الجن وأسكنهم فيه وأخذ الميثاق له منهم بالربوبية، ولمحمد صلى الله عليه وآله بالنبوة، ولعلي عليه السلام وأولاده بالولاية، فأقرّ منهم بذلك من أقرّ وجحد منهم من جحد، فأول من جحد إبليس، وختم له بالشقاوة، ثم أمر الله أنوارنا بالتسبيح فسبّحنا فسبّحت الجن لتسبيحنا، ولو لم نسبّح لم يدروا كيف التسبيح، ثم خلق الله تعالى الأرض وكتب على أطرافها ما كتب على الهواء، فبذلك يا جابر قامت السماوات بلا عمد، وثبتت الأرض بلا وتد، ثم خلق الله تعالى آدم عليه السلام من أديم الأرض ونفخ فيه من روحه، وأخرج ذريته من صلبه، فأخذ عليهم الميثاق له بالربوبية، ولمحمّد صلى الله عليه وآله بالنبوة، ولنا بالولاية، فأقرّ منهم من أقرّ، وجحد منهم من جحد، ثم إن الله تعالى قال لمحمد صلى الله عليه وآله: وعزّتي وجلالي وعلوّ شأني، لولاك ولولا علي عليه السلام وعترتكما الهادين المهديين الراشدين ما خلقت الجنة ولا النار ولا المكان ولا الأرض ولا السماء ولا الملائكة ولا الهواء ولا خلقاً يعبدني. يا محمد صلى الله عليه وآله أنت خليلي وحبيبي وصفيّي وخيرتي من خلقي وأحبّ الخلق إليّ وأول من ابتدأته من خلقي، ثم من بعدك الصدّيق الأكبر عليّ عليه السلام أمير المؤمنين ووصيّك، به أيّدتك ونصرتك وجعلته العروة الوثقى ونور أوليائي ومنار الهدى، ثم هؤلاء الهداة المهديون من أجلكم ابتدأت ما خلقت، فأنتم خيار خلقي وأحبائي وكلماتي وأسمائي الحسنى وآياتي الكبرى وحجتي فيما بيني وبين الورى، خلقتكم من نور عظمتي، واحتجبت بكم عن خلقي،

وجعلت بكم استقبالي وبكم سؤالي، فكل شيء هالك إلّا وجهي، فأنتم وجهي، لا تبيدون ولا تهلكون، ولا يهلك ولا يبيد من تولاّكم، من استقبلني بغيركم فقد ضلّ وهوى، فأنتم صفوتي وحملة سرّي وخزنة علمي ومادة أهل السماوات والأرض، ثم إن الله تعالى هبط إلى الأرض في ظلل من الغمام والملائكة وأهبط أنوارنا معه فأوقفنا صفوفاً بين يديه نسبّحه ونقدّسه في أرضه كما سبّحناه في سمائه، فلما أراد الله إخراج ذرّية آدم عليه السلام لأخذ الميثاق سلك نورنا فيه، ثم أخرج ذرّيته من صلبه، فسبّحنا فسبّحوا، ولولانا ما دروا كيف التسبيح، ثم تراءى لهم فقال: ألست بربكم؟ فقالوا: بلى، ثم أخذ الميثاق منهم بالنبوة لمحمد صلى الله عليه وآله ولعلي عليه السلام بالولاية، فأقرّ من أقرّ وجحد من جحد، ثم قال عليه السلام: نحن أول خلق الله وأول خلق عبد الله، ونحن سبب خلق الخلق وسبب تسبيحهم وعبادتهم، بنا عرف الله، وبنا وحّد، وبنا عبد ربنا، أكرم من أكرم من جميع خلقه، وبنا أثاب من أثاب وعاقب من عاقب، وإنّا لنحن الصافون، وإنّا لنحن المسبّحون ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعابِدِين﴾ (١)، فرسول الله صلى الله عليه وآله أول من عبد الله، وأول من أنكر أن يكون له ولد أو شريك، ثم نحن بعد رسول الله، ثم أودعنا بعد ذلك صلب آدم عليه السلام ينتقل من الأصلاب والأرحام من صلب إلى صلب، ولا استقر في صلب إلّا صار شرفاً لما منه انتقل وشرفاً للذي فيه استقر، حتى صار في عبد المطلب وافترق جزئين: جزء في عبد الله، وجزء في أبي طالب، فذلك قوله تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدين﴾ (٢)، يعني: في أصلاب

١ـ سورة الزخرف، الآية ٨١.
٢ـ سورة الشعراء، الآية ٢١٩.



النبي، فعلى هذا أجرانا الله تعالى في الأصلاب والأرحام حتى أخرجنا في أوان عصرنا وزماننا»[1].

وفيه عدّة وجوه من الدلالة على التفضيل يظهر لك بالتأمل، والإشكال عليه بظهور التجسيم فيه من هبوط الله تعالى إلى الأرض في ظلل من الغمام هو الإشكال على ما دلّ من الكتاب العزيز على نزوله في ظلل منها، فكلّ ما أجيب به عن الثاني فهو الجواب أيضاً عن الأول.

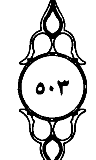
وفي المروي على ما في «العلل» بإسناده إلى المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله أنه قال له: بم صار علي قسيم الجنة والنار؟ فقال عليه السلام: لأنّ حبه إيمان وبغضه كفر، وإنما خلقت الجنة لأهل الإيمان، وخلقت النار لأهل الكفر، فهو قسيم الجنة والنار لهذه العلة، والجنة لا يدخلها إلّا أهل محبته، والنار لا يدخلها إلّا أهل بغضه، فقال: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله، فالأنبياء والأوصياء هل كانوا يحبّونه وأعداؤهم يبغضونه؟ فقال: نعم، قال: فقلت له: كيف ذلك؟ فقال عليه السلام: أما علمت أن النبي صلى الله عليه وآله قال يوم خيبر: لأعطينّ الراية غداً رجلاً يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله، ما يرجع حتى يفتح الله على يده؟ قال: فقلت: بلى، فقال عليه السلام: أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله لما أوتي بالطائر المشوي قال: اللهم ايتيني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطائر، وعنى به علياً؟ قال: فقلت: بلى، فقال عليه السلام: يجوز أن لا يحبّ أنبياء الله ورسله وأوصياؤهم عليهم السلام رجلاً يحبّه الله ورسوله ويحبّ هو الله ورسوله؟ قال: فقلت: لا، فقال عليه السلام: فهل يجوز أن يكون المؤمنون من أممهم لا يحبّون حبيب الله وحبيب رسوله وأنبيائه؟ قال: فقلت: لا، فقال عليه السلام: فقد

١ـ بحار الأنوار ٢٥ : ١٧ ، ح ٣١ ، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

ثبت أن جميع أنبياء الله ورسله وجميع المؤمنين كانوا لعليّ عليه السلام محبّين، وثبت أن المخالفين لهم كانوا له ولجميع أهل محبتهم مبغضين، قال: فقلت: نعم، فقال عليه السلام: لا يدخل الجنة إلّا من أحبّه من الأولين والآخرين، فهو إذن قسيم الجنة والنار، قال: فقلت له: يابن رسول الله، فرّجت عنّي فرّج الله عنك، فزدني مما علّمك الله، فقال: سل يا مفضّل، قال: فقلت: أسأل يابن رسول الله فعليّ بن أبي طالب يدخل محبّه الجنة ومبغضه النار أو رضوان ومالك؟ فقال: يا مفضّل، أما علمت أنّ الله بعث رسوله صلى الله عليه وآله وهو روح إلى الأنبياء وهم أرواح قبل خلق الخلق بألفي عام؟ قال: فقلت: بلى، فقال عليه السلام: أما علمت أنه دعاهم إلى توحيد الله وطاعته واتباع أمره ووعدهم الجنة على ذلك، وأوعد من خالف ما أجاب إليه وأنكره النار؟ قال: فقلت: بلى، فقال عليه السلام: أفليس النبي ضامناً لما وعد وأوعد عن ربّه عزّوجل؟ قال: فقلت: بلى، فقال عليه السلام: أوليس علي بن أبي طالب خليفته وإمام أمته؟ قال: فقلت: بلى، فقال عليه السلام: أوليس رضوان ومالك من جملة الملائكة والمستغفرين لشيعته الناجين بمحبته؟ قال: فقلت: بلى، فقال عليه السلام: فعليّ بن أبي طالب إذن قسيم الجنة والنار عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ورضوان ومالك صادران عن أمره بأمر الله تبارك وتعالى. يا مفضل، خذ هذا فإنه مخزون العلم ومكونه، لا تخرجه إلّا لأهله»(١).

وفيه مع تمام الدلالة على ما ذكرنا فتح باب من العلم ينفتح منه ألف باب منه.

وفي المروي عنه عليه السلام: أنه لما أراد الله أن يخلق الخلق نشرهم بين



١ـ علل الشرائع ١ : ١٦١، ح ١، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

يديه فقال لهم: من ربّكم؟ فأول من نطق رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام ، فقالوا: أنت ربّنا، فحمّلهم العلم والدين، ثم قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني وعلمي وأمنائي في خلقي، وهم المسؤولون، ثم قال لبني آدم: أقرّوا لله بالربوبية ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة، فقالوا: نعم ربنا أقررنا، فقال الله للملائكة: اشهدوا، فقال الملائكة: شهدنا، قال: على أن لا تقولوا غداً إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون[1] .

وفيه تصريح بأخذ الميثاق بالإقرار بالنبوّة والإمامة على جميع بني آدم في عالم الملكوت وهو المسمى بينهم بالعالم المثالي مما هو دون عالم العقل.

فإنّ الأول هو الوهم النفسي الذي يعبّر عنه تارة باللوح المحفوظ، وأخرى بالنفس المرتضوي، وثالثة بالنفس الكلية، ورابعة بأم الكتاب.

والثاني هو الوهم العقلي الذي يعبر عنه بالعقل المصطفى تارة، وبالقلم أخرى، وبالعقل الأول ثالثة، ومن جملتهم الأنبياء عليهم السلام والأوصياء من دون فرق بين أولي العزم وغيرهم.

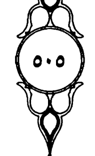
فإن قلت: كيف تعقّلت السؤال عن الذرّ على الحكيم تعالى؟ وكيف تصوّرت الجواب منه مع أنه ليس فيه ما يصدر عنه وكون ذلك قبل خلق الكلام؟

قلت: الجواب عن ذلك بما عن بعض العرفاء من أنه نصب لهم دلائل ربوبية، وركّب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة

١ـ علل الشرائع ١ : ١١٨ ، ح ٢ ، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

الأشهاد على طريقة التمثيل، نظير ذلك قوله عزوجل: ﴿إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ (١)، وقوله جل وعلا: ﴿فَقالَ لَها وَلِلأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعين﴾ (٢)، ومعلوم أنه لا قول ثمة وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى.

إلى أن قال: أعطاهم في تلك النشأة الإدراكية العقلية شهود ذواتهم العقلية وهوياتهم النورية، فكانوا بتلك القوى العقلية يسمعون خطاب ﴿ألستُ بربّكُم﴾ كما يسمعون الخطاب في دار الدنيا بهذه القوى البدنية، وقالوا بألسنة تلك العقول: بلى أنت ربنا الذي أعطيتنا وجوداً قدسياً ربانياً، سمعنا كلامك وأجبنا خطابك.



ولا يبعد أيضاً أن يكون ذلك النطق باللسان الملكوتي في العالم المثالي الذي دون عالم العقل، فإنّ لكل شيء ملكوتاً في ذلك العالم كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿فَسُبْحانَ الَّذي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٣)، والملكوت باطن الملك، وهو كله حياة، ولكل ذرة لسان ملكوتي ناطق بالتسبيح والتمجيد والتوحيد والتحميد، وبهذا اللسان نطق الحصى في كفّ النبي صلى الله عليه وآله، وبه تنطق الأرض يوم القيامة ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدّثُ أَخْبارَها﴾ (٤)، وبه تنطق الجوارح ﴿أَنْطَقَنا اللَّهُ الَّذي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٥)، ولا يبعد انطباقه أو

١ـ سورة النحل، الآية ٤٠.

٢ـ سورة فصلت، الآية ١١.

٣ـ سورة يس، الآية ٨٣.

٤ـ سورة الزلزلة، الآية ٤.

٥ـ سورة فصلت، الآية ٢١.

انطباق المروي عنهم عليهم السلام عليه، فتأمّل.

وفي المروي عنه عليه السلام على ما في «الكافي»: أن أصل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنا إلى آدَمَ مِنْ قَبْلُ﴾ كلمات في محمّد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام وفاطمة عليها السلام والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام والأئمة من ذريتهم ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [1]و[2].

وعلى ما فيه أيضاً وفي «العلل» و «البصائر» عن الباقر عليه السلام: أنّ الله عهد إلى آدم في محمد صلى الله عليه وآله والأئمة من بعده فترك ولم يكن له عزم فيهم أنهم هكذا، وإنما سموا أولي العزم؛ لأنه عهد إليهم في محمد صلى الله عليه وآله والأوصياء من بعده والمهدي وسيرته، فأجمع عزمهم أن ذلك كذلك، والإقرار به[3].

وفي الوسط عنه أيضاً: أنه تعالى أخذ الميثاق له على أولي العزم بالربوبية ولمحمد صلى الله عليه وآله بن عبد الله بالرسالة ولعليّ عليه السلام وأوصيائه من بعده بالولاية، وأنهم خزان علمه، وأنه ممن ينتصر بخاتمهم ـ صلوات الله عليه ـ لدينه ويظهر به دولته وينتقم به من أعدائه ويعبد به طوعاً وكرهاً، فأقرّ الكل وشهد، ولم يجحد آدم ولم يقرّ، فثبتت العزيمة لما سواه من الخمسة المشار إليهم في المهدي عليه السلام ولم يثبت لآدم عليه السلام على الإقرار به، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنا إلى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [4]و[5].

١ـ سورة طه، الآية ١١٥.

٢ـ الكافي ٢: ٣٧٣، ح ٢٣.

٣ـ الكافي ٢: ٣٧٣، ح ٢٢؛ علل الشرائع ١: ١٢٢، ح ١؛ بصائر الدرجات ١: ٧٠، ح ١.

٤ـ سورة طه، الآية ١١٥.

٥ـ بصائر الدرجات ١: ٧٠، ح ٢.

ويؤيد ذلك أن حمل النسيان على معناه الحقيقي المنافي للعصمة وكون المراد بما عهد إليه هو عدم قربه من الشجرة ينافيهما ما دلّ على الأولى وتذكير إبليس له في الثاني، وحمله أيضاً على نسيان كون المراد من النهي العزيمة بعيد.

وفي المروي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ شيعَتِهِ لإبْراهيم﴾ [١] أنّ إبراهيم عليه السلام لما كشف له الغطاء فرأى ما رأى من فضل عليّ عليه السلام سأل ربه أن يجعله من شيعته.

فإن قلت: إن سياق الآية يقتضي كونه من شيعة نوح عليه السلام.

قلت: ظهور شيء في شيء عند عدم دليل على خلافه لا ينافي عدم ظهوره فيه عند وجوده.



سلمنا، ولكن لقائل أن يقول: إنما ذكر إنما هو من البواطن فلا ينافي الظهور في الخلاف.

سلمنا، ولكنا نقول: لم نقف على دليل يدلّ على تفضيل نوح عليه السلام على إبراهيم، بل الأدلة المتكثرة تدل على عكس ذلك.

فإن قلت: إن ما دلّ من الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إبْراهيمَ حَنيفاً﴾ [٢]، ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إبْراهيمَ﴾ [٣]، و ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ [٤]، وأمره له فيه بالاقتداء بهدي جملة من

١ـ سورة الصافات، الآية ٨٣.
٢ـ سورة آل عمران، الآية ٩٥.
٣ـ سورة النحل، الآية ١٢٣.
٤ـ سورة الشورى، الآية ١٣.

الرسل بعد تعدادهم له على وجوب اتباعه لمن سلف من الأنبياء واقتدائه بهم مناف لكونه أفضل منهم، وإذا لم يثبت ذلك له لم يثبت لغيره من الأئمة بطريق أولى.

قلت: كأنك غفلت أو تغافلت عما عهدناه إليك من الإجماع حتى آل أمرك إلى ذلك، مع أن أفضليته ـ صلوات الله عليه ـ عليهم عليهم السلام مما لا كلام فيها، بل هي من الضروريات الأولية، وكون شريعته ناسخة بديهياً عند المسلمين إن كنت منهم، وإن وقع الخلاف بينهم في الكيفية.

قال الفاضل القمي: إنّ ضرورة ديننا تقتضي أفضليته على كل الأنبياء(١).

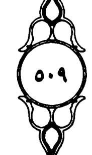
سلّمنا، لكن ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾(٢) لنا مما ينافي الأمر باتباع ملة إبراهيم عليه السلام؛ لكونها ناسخة له، والاقتداء بهدي من تعقبه الأمر بالاقتداء به مما ينافي ظهور الحصر في اتباع كل منهما، والاتباع للكل بعد ثبوت نسخ شريعة كل بشريعة الآخر محال، فلابد من حمل ذلك على خصوص العقائد التي لا تختلف فيها الملل والشرائع، وإلّا فلم يجز النسخ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْراهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾(٣)، ولم يسغ الأمر بالاقتداء بهدي الكل للزم بعد ثبوت أفضليته المعلومة بالضرورة تقديم المفضول على الفاضل، وهو قبيح عقلاً، وممنوع منه شرعاً، ولوقع

١ـ القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٥٦٣.
٢ـ سورة الشورى، الآية ١٣.
٣ـ سورة البقرة، الآية ١٣٠.

التعارض بينها وبين قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى﴾ [1]، ولما كان لانتظاره الوحي معنىً أصلاً؛ إذ التدليس لعصمته غير جائز عليه، ﴿وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [2] مانع من غيره، ولأنه لو كان الأمر كذلك لانحصر طريق معرفته لها ووقوفه عليها بالتعلم من علماء أهل تلك الملة، أو الأخذ من كتبهم؛ لأن كونه عن الوحي لا يعدّ محض اتّباع وإن وافق كما لا ينافي الرسالة كذلك، ولو كان الأول أو الثاني لافتخر أهل الأديان به، ولو افتخر لشاع، ولو شاع لنقل إلينا.

وربما قيل: بامتناع الثاني؛ لكونه أمياً لا يقرأ ولا يكتب.

ويرده ما أشرنا إليه سابقاً، إلّا أن يقال: بعدم المنافاة بينهما باعتبار اختلاف الزمان.



وفيه تأمل يظهر لك من إنكار بعض الأخبار له على الإطلاق.

فالتحقيق أنه صلى الله عليه وآله أفضل منهم عليهم السلام قبل البعثة الظاهرية وبعدها، وأنه لم يتبعهم في غير ما ذكر في الحالين أبداً؛ لكونه نبياً وآدم بين الماء والطين، وأن ما دل على خلاف ذلك مما تقدم محمول إما على ما أسلفناه لك، أو على المبالغة في التشبيه، ولو بلحاظ يظهر لك بعد التأمل، أو رفع النفرة والاستغراب أو نحو ذلك.

سلمنا، ولكنها ظواهر معارضة بأقوى وأصرح منها، فلا تعبّد بها.

ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قيل: من أنه قبل البعثة لم يكن متعبّداً بشيء مع استلزامه كمال نقصه وأسوئية حاله بالنسبة إلى أغلب الناس.

١ـ سورة النجم، الآية ٤ .

٢ـ سورة الأحزاب، الآية ٣٧ .

وما قيل: من أنه كان متعبّداً بشريعة نوح عليه السلام أو إبراهيم عليه السلام أو موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام أو بكل الشرائع، وما قيل: من الوقف وبعدها أيضاً مأمور بمتابعة شرع من قبله في الجملة.

فإن قلت: الاتباع في العقايد مما ينافي الأفضلية أيضاً.

قلت: ليس المراد بذلك الاتباع فيها، بل المراد به رفع الاستبعاد أو محض الأخبار بالاتحاد ولو من باب إياك أعني واسمعي يا جارة.

فإن قلت: إن كون عيسى في المهد نبياً ويحيى في الصبا كذلك يمنع تفضيل غير ما عليهما ويثبته على من سواهما.

فقلت: لازم ما ذكرت تفضيل يحيى عليه السلام على الخليل والكليم، وهو مما لم يقل به أحد.

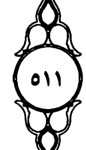


سلمنا، ولكنا نقول: إن نبينا صلى الله عليه وآله هو نبي قبل أن يبرز إلى عرصة الوجود في عالم التكوين.

فإن قلت: لا نسلم كون المراد من الإقرار الواجب عليهم بنبوّة محمد صلى الله عليه وآله وولاية أهل بيته عليهم السلام الإقرار بكونه نبياً لهم وكون أهل بيته أئمة كذلك، وإنما المراد إقرارهم بكونه ممن يتنبأ ويرسل وكون أهل بيته ممن يعطون منصب الإمامة ولو بعد زمان متأخّر عن زمن الخطاب، ونبوتهم كما يشعر به ما عن «العلل» و «البصائر»، ولم يكن عزم فيهم أنهم هكذا، وهو لا يدل على التفضيل قطعاً.

قلت: كونها في معرض بيان الفخر مما منحهم الله تعالى به يوهن هذا الوهم، بل يقطعه.

سلمنا، ولكن لا معنى لاستعظام الملائكة ذلك وارتعاد فرائصهم منه،



وتوقف آدم فيه واستغرابه له.

سلمنا، ولكن رواية المفضل المتقدمة وغيرها ـ مما هو في معناها منه ومن غيره مما سيأتي ـ كافية في قطع هذا الاحتمال.

ومن هنا قال بعض العارفين: فكما وجّه في زمان ظهوره رسوله علياً عليه السلام إلى اليمن لتبليغ الدعوة كذلك وجه الرسل الأنبياء إلى أممهم الذين هم على التحقيق أمته من حيث إنه كان نبياً وآدم بين الماء والطين، فدعا الكل من زمن آدم إلى يوم القيامة.

فإن قلت: إن مجموع ما ذكرت هو مضمون الكتاب العزيز أيضاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنا إلى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾[1]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ﴾[2]، وقوله: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْراهِيم﴾[3]، فلم لا صدّرت الاستدلال به؟

قلت: لما لم يكن صريحاً في ذلك بنفسه وكان محتاجاً إلى التفسير وهو فيه مختلف كان غير قاطع للخصم، فأعرضت عنه إلى ما هو صريح لا يمكن إنكاره.

فإن قلت: بعد تفسيره بها فهل يكون الدليل السنة وحدها، أو هي مع الكتاب؟

قلت: إن ذلك مما طال التشاجر فيه وكثر النزاع بين أرباب الحديث

١ـ سورة طه، الآية ١١٥ .

٢ـ سورة الأعراف، الآية ١٧٢ .

٣ـ سورة الصافات، الآية ١٨٣ .

والأصول، فادعى الأولون وجملة من الأخيرين أن تفسير الثاني بالأول لا يخرج كلاً عن حدّه ومقامه الذي سمّي له، وادّعى الأخيرون خلافه طاعنين على من ادّعى إذ لا يجوز العمل بالكتاب إلّا بالتفسير عنهم عليهم السلام برجوعه إليها، وهو مما ينافي الاثنينية، وقد حرّرنا الكلام فيه درساً وكتابة في محلّه.

فإن قلت: أين هذا مما روي في كتاب «الاحتجاج» من أنه صلى الله عليه وآله قال ـ ليهودي سأله: أنت أفضل أم موسى ـ: «يا يهودي، لو أنّ موسى عليه السلام أدركني ثم لم يؤمن بنبوتي لم ينفعه إيمانه شيئاً، ولا نفعته النبوة»[1]، مما هو صريح في أن الإقرار مطلقاً من موسى عليه السلام بنبوته صلى الله عليه وآله على تقدير إدراكه له وهو ينافي ما ادّعيته من إقرار الأنبياء بها في تلك العوالم.

قلت: المراد من ذلك إذ لو أدركني في عالم البروز وهو عالم التكوين، ثم لم يوافق إقراره بها فيه لإقراره بها أيضاً فيها لم ينفعه إيمانه شيئاً، ولا نفعته نبوته.

سلمنا، ولكنه صريح في الأفضلية فلا ينفع الخصم في ثبوت عدمها مطلقاً إن رامه بذلك.

سلّمنا، ولكن قد يقال: إن المراد من الإدراك فيه الإدراك في الرتبة ولو من باب فرض المحال.

سلمنا، ولكن الحديث مرفوع لا يقاوم بالنسبة إلى تلك الفقرة ألف حديث، واعتبار غيرها مما اشتمل عليه كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى إنما كان للاعتضاد بغيره مما صحّ وقطع بمضمونه.

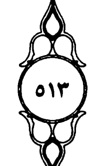
الثانية: أن العقل السليم حاكم بأن غاية الشيء أفضل منه.

١ـ الاحتجاج ١ : ٤٧، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

وبالجملة هو مدرك إدراكاً جزمياً وحاكم حكماً قطعياً لا يدانيه فيهما شك أبداً أنّ ما يكون الشيء لأجله لابد أن يكون له شرف عليه وجهة تفوق تدعو إلى إيجاده لأجله، وإلّا لأمكن التعاكس أو حكم بعد القطع بالعلة بكونهما لأجل أمر ثالث، وحينئذ فنقول: إنه لما ثبت كون نبينا صلى الله عليه وآله وأهل بيته هم العلة والغاية في إيجاد كل موجود في جميع عوالمه ثبت كونهم أفضل بحكمه البتّي.

أما الكبرى فواضحة.

وأما الصغرى فيدل عليها من الأخبار ما روي: من أنّ آدم عليه السلام لما أكرمه الله تعالى بإسجاد الملائكة وإدخال الجنة قال في نفسه: هل خلق الله بشراً أفضل مني؟ فعلم الله تعالى ما وقع في نفسه، فناداه: ارفع رأسك يا آدم وانظر إلى ساق عرشي، فرفع آدم عليه السلام رأسه فنظر إلى ساق العرش فوجد عليه مكتوباً: لا إله إلّا الله محمّد صلى الله عليه وآله رسول الله، عليّ بن أبي طالب عليه السلام ولي الله، وزوجته فاطمة عليها السلام سيّدة نساء العالمين، والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام سيدا شباب أهل الجنة، فقال آدم عليه السلام: يا ربّ، من هؤلاء؟ فقال عزوجل: هؤلاء من ذرّيتك، وهم خير منك ومن جميع خلقي، ولولاهم ما خلقتك ولا خلقت الجنة والنار ولا سماءً ولا أرضاً، فإيّاك أن تنظر إليهم بعين الحسد وتتمنّى منزلتهم.



وما مرّ: من أنّهم صنائع الله، والخلق صنائع لهم، فإن المراد بالفقرة الثانية كونهم صنائعاً لأجلهم، وهو معنى التعيّني.

وما اشتهر من أنه تعالى خاطب نبيّه بـ «لولاك لما خلقت الأفلاك، ولولا علي لما خلقتك» مما يدل على أن نبوته لا يمكن أن تقترن بغير ولاية

عليّ عليه السلام، لكون كل منهما مضافةً إلى الأخرى، فبينهما على التحقيق تضايف، فلم تكن إحداهما دون الأخرى من محاط تعلّقات القدرة لنقص في القابل لا لقصور في القادر جل وعلا.

وما روي من أنه خلقهم لأجله وخلق الخلق لأجلهم، والحديث المسلّم بين الفريقين المشهور بحديث الكساء الدال على أنه لولا أهله لما خلق الله سماء مبنية ولا أرضاً مدحية ولا فلكاً يدور ولابحراً يجري ولا ملكاً مقرّباً ولا نبيّاً مرسلاً ولا جنة ولا نار أو نحو ذلك مما هو أكثر منه بأضعاف مضاعفة.

فإن قلت: إنما ذكرت هنا مخالف لمضمون ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون﴾ [1]، وقوله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف به» [2].



قلت: لا منافاة بين ذا وما تقدم؛ لأنّ المراد بالعبادة في الأولى المعرفة، فيكون المعنى حينئذ: ما خلقت الجن والإنس إلّا ليعرفوني بهم، وهو معنى خلقهما لأجلهم.

ومنه يظهر لك الجواب عن الثاني.

سلمنا، ولكنا نقول: خلقهما وأمر لهما بالعبادة بل خلق مطلق الخلق وأمرهم بالمعرفة، أو أرادها منه لأجلهم.

الثالثة: أنه قاطع في مقامه التوجّه والاستشفاع أن المتوجّه والمستشفع به أعظم من المتوجه والمستشفع.

١ـ سورة الذاريات، الآية ٥٦.

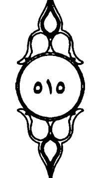
٢ـ بحار الأنوار ٨٤: ١٩٩.

والحاصل: أنّه حاكم بأنّ الشفيع في الشيء والوجيه فيه لاسيما إذا كان عظيماً أفضل من المستشفع والمتوجّه به وقد توجّه واستشفع جميع الأنبياء بهم عليهم السلام .

أما استشفاع آدم عليه السلام فقد حكاه الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ﴾ [1]، فإن المراد من الكلمات في ذلك على ما في رواية: محمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام وفاطمة عليها السلام والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام .

وعلى ما في أخرى: محمد صلى الله عليه وآله وآله.

وعلى ما في تفسير الإمام: محمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام وفاطمة عليها السلام والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام والطيبون من آلهم .



وأما استشفاع نوح عليه السلام فلأنه لما ركب في السفينة وخاف الغرق قال: اللهم إني أسألك بحق محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام أن تنجيني، فأنجاه الله تعالى.

وأما استشفاع إبراهيم عليه السلام فلأنه لما ألقي في النار قال: اللهم إني أسألك بحق محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام أن تنقذني فأنقذه الله تعالى منها وجعلها عليه برداً وسلاماً.

وأما استشفاع موسى عليه السلام فلأنه لما ألقى عصاه وأوجس في نفسه خيفة وأراد أن يعبر البحر قال: اللهم إني أسألك بحق محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام أن تؤمنني فآمنه حتى سمع خطاب: ﴿لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلى﴾ [2]، وقال:

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٧ .

٢ـ سورة طه، الآية ٦٨ .

اللهم صلّ على محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام، ففلق له البحر.

وأما استشفاع يونس عليه السلام فلأنه لما التقمه الحوت توجّه بمحمد وآله عليهم السلام في خروجه من بطنها فأخرجه الله منه.

ففي «الاحتجاج» عن الصادق عليه السلام أنه أتى يهودي إلى النبي صلى الله عليه وآله فقام بين يديه يحدّ النظر إليه، فقال رسول الله: يا يهودي ما حاجتك؟ فقال: جئت أسألك أنت أفضل أم موسى بن عمران الذي كلمه الله عزوجل وأنزل عليه التوراة والعصا وفلق له البحر وأظلّه بالغمام؟ فقال صلى الله عليه وآله له: إنه يكره للعبد أن يزكّي نفسه، ولكني أقول: إن آدم لما أصاب الخطيئة كانت توبته أن قال: اللهم إني أسألك بحق محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام لما غفرت لي، فغفر الله تعالى له، وإن نوحاً لما ركب في السفينة وخاف الغرق قال: اللهم بحق محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام لما نجيتني من الغرق، فنجاه الله عزوجل، وإن إبراهيم عليه السلام لما ألقي في النار قال: اللهم إني أسألك بحق محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام لما أنجيتني منها، فجعلها الله عليه برداً وسلاماً، وإن موسى لما ألقى عصاه فأوجس في نفسه خيفة قال: اللهم إنّي أسألك بحق محمد صلى الله عليه وآله وآل محمد عليهم السلام لما أمنتني، فقال الله عزوجل: ﴿لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى﴾، الحديث[1].

الرابعة: أنه حاكم أيضاً بعد اطلاعه على أن تفاوت الدرجات وقرب وبعد المراتب والتنزّلات لدى رب الأرض والسماوات إنما ينشأ عن تفاوت الأعمال والطاعات ومجاهدات النفس وكثرة الرياضات والصبر على المشاق في الله والنكبات والمبادرة إلى ما فرض أو سنّ من العبادات

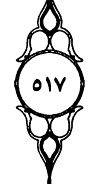
١ـ الاحتجاج ١ : ٤٧، مع اختلاف يسير في الألفاظ.

والتزايد والرفع في الكمالات كالأعلمية والأشجعية والأحسنية في كل صفة من الصفات، وسنّ ما يعمل به ويهدي إليه في سائر الأوقات، وتعاقب العاملين به مدّ الليالي والشهور والسنوات بأن من كانت تلك الصفات فيه أكمل فهو أفضل.

ومن المعلوم أن محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وأوصياءه كذلك.

أما الكبرى فقطعية، بل ضرورية.

وأما الصغرى؛ فلما روي من أنه صلى الله عليه وآله قام على أطراف أصابعه عشر سنين حتى تورّمت قدماه واصفرّ وجهه، يقوم الليل أجمع حتى عوتب بـ ﴿طه ۝ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى﴾[1].



ولما روي عن علي عليه السلام من أنه طلّق الدنيا ثلاثاً، وأنه كان ممن يغشى عليه في غالب أوقات سجوده، وأن أحبّ الأشياء إليه الصوم في الصيف.

ولما روته الخاصّة والعامّة عن النبي صلى الله عليه وآله: من أنه ضربة عليّ يوم الخندق خير من عبادة الثقلين[2]، وإن اعترض عليه بأنه كيف يجوز أن تكون ضربة واحدة خيراً من عبادة الجن والإنس إلى يوم القيامة؟

وأجيب عنه: بأنها إنما قصد بها وجه الله تعالى ولم يقصد بها إظهار الشجاعة المتعارفة بين الشجعان، أو بأنها هي السبب في بقاء الإسلام، فهي أصل في وجوده، وعبادة الثقلين فرع عليها.

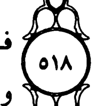
ولما روته الأولى عنه عليه السلام: من أنه قال: علم ما كان وما يكون كلّه في

١ـ الخرائج والجرائح ٢ : ٩١٧.

٢ـ ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة، منها ما رواه العلامة المجلسي في البحار بهذا اللفظ: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين». (بحار الأنوار ٣٩ : ٢)

القرآن، وعلم القرآن كله في سورة الفاتحة، وعلم الفاتحة كله في البسملة منها، وعلم البسملة كلّه في بائها، وهو النقطة التي تحت الباء[1].

ولما رواه عمار بن خالد، عن إسحاق، عن عبد الملك: من أنه قال: وجد في ذخيرة حواري عيسى في رق مكتوب: أنه لما تشاجر موسى عليه السلام والخضر عليه السلام في قصة السفينة والغلام والجدار، ورجع موسى إلى قومه سأله هارون عليه السلام عمّا شاهده من عجائب البحر، فقال عليه السلام: بينما أنا والخضر على شاطي البحر إذ سقط بين أيدينا طائر فأخذ في منقاره قطرة من ماء البحر ورمى بها نحو المشرق وثانية ورمى بها نحو المغرب وثالثة ورمى بها نحو السماء ورابعة ورمى بها نحو الأرض، ثم أخذ خامسة فألقاها في البحر، فبهتّ أنا والخضر من ذلك وسألته عنه، فقال: لا أعلم، فبينما نحن كذلك وإذا بصياد يصيد في البحر فنظر إلينا فقال: ما لي أراكما في فكرة؟! فقلنا: هو كذلك، فقال: أنا رجل صياد وقد علمت إشارته وأنتما نبيان لا تعلمان؟! فقلنا: لا نعلم إلّا ما علّمنا الله عزوجل، فقال: هذا الطائر في البحر يسمّى مسلماً؛ لأنه إذا صاح يقول في صياحه: مسلم، فإشارته برمي الماء يقول: يأتي في آخر الزمان نبي يكون علم أهل السماوات والأرض والمشرق والمغرب عند علمه مثل هذه القطرة الملقاة في هذا البحر، ويرث علمه ابن عمّه، الحديث[2].



ولما روي في عدّة أخبار: من أنه اجتمع في عليّ من الصفات ما وجد في غيره متفرّقاً من الأنبياء السابقين.

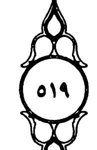
١ـ تفسير الصراط المستقيم ٣: ١١٧، بتفاوت يسير.

٢ـ مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ٢: ١٣٤، ح ٤٥٤، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

ولما رواه الصدوق بإسناده إلى سليم بن قيس، عن النبي صلى الله عليه وآله : من أنّ الله أعطى علياً من الفضل جزءً لو قسم على أهل الأرض لوسعهم، ومن الفهم جزءً لو قسم على أهلها لوسعهم[1] .

ولما روي مستفيضاً: من أن مع عيسى بن مريم عليه السلام من الاسم الأعظم حرفين، ومع موسى عليه السلام أربعة، ومع إبراهيم عليه السلام ثمانية، ومع نوح عليه السلام خمسة عشر، ومع آدم عليه السلام خمسة وعشرين، ومع محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته كلّه سوى حرف واحد استأثر به الله، فمعهم عليهم السلام اثنان وسبعون حرفاً.

ولما رواه صاحب «بستان الكرامة» : من أنّه كان النبي جالساً وعنده جبرئيل عليه السلام فدخل علي عليه السلام فقام له جبرئيل فقال النبي صلى الله عليه وآله : أتقوم لهذا الفتى؟ فقال له: نعم، إن له عليّ حق التعليم، فقال له: كيف ذلك التعليم؟ فقال: لما خلقني الله تعالى سألني: من أنت؟ وما اسمك؟ ومن أنا وما اسمي؟ فتحيّرت في الجواب وبقيت ساكتاً، ثم حضر هذا الشاب في عالم الأنوار وعلمني الجواب، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله : كم عمرك يا جبرئيل؟ فقال: يا رسول الله يطلع نجم من العرش في كل ثلاثين ألف سنة مرة وقد شاهدته طالعاً ثلاثين ألف مرة.



ولما روي عن أبي جعفر ـ لما سئل: أمير المؤمنين عليه السلام أفضل أم بعض النبيين؟ ـ: من أن الله جمع لمحمد صلى الله عليه وآله علم النبيين، وأنه جعل ذلك كله عند أمير المؤمنين، وهو يسألني: أهو أعلم أم بعض النبيين؟[2] .

ولعله لذا قال محيي الدين في أول خطبة فتوحاته: الحمد لله الذي

١ـ الأمالي للشيخ الصدوق: ٨، ح ٧، بتفاوت يسير.
٢ـ الكافي ١ : ٥٥٣، ح ٥، بتفاوت يسير.

جعل الإنسان الكامل معلّم الملك، وأدار بانفساره طبقات الفلك.

ولو لم يكن معنا إلّا قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[1] لكفى.

الخامسة: أن العقل والوجدان شاهدان على أن بطو الحركة دليل على ثقل المتحرّك، فخلقهم في عالم الأنوار قبل خلق آدم بأربعين ألف عام؛ لما رواه ابن عباس من أنه أقبل علي بن أبي طالب عليه السلام على النبي فلما رآه تبسّم في وجهه ثم قال: مرحباً بمن خلقه الله تعالى قبل أبيه آدم عليه السلام بأربعين ألف عام، الحديث[2].

أو بما زاد على ذلك بأضعاف، لما رواه البصري وروزهم[3] بعده، بل بعد جميع الأنبياء والأوصياء لحكمة اقتضت ذلك ومصلحة عيّنت ما هنالك دليل على الثقل بمعنى العظمة.

السادسة: انحصار الشفاعة وإذن الكلام وحسن القول والرضا به منه تعالى بهم دليل حكم العقل بأفضليّتهم.

أما الكبرى فواضحة.

وأما الصغرى؛ فيدلّ عليها ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[4]: من أنها هي والله الشفاعة ليعطينّها في أهل لا إله إلّا الله حتى يقول: ربي رضيت[5].

١ـ سورة يس، الآية ١٢.

٢ـ بحار الأنوار ٢٤ : ٨٨، ح ٤، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

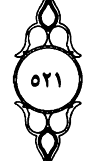
٣ـ هكذا ورد في النسخة الخطية.

٤ـ سورة الضحى، الآية ٥.

٥ـ أنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠ : ٧٦٥.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿لا يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَقالَ صَواباً﴾ [١] : نحن والله المأذونون لهم يوم القيامة، والقائلون صواباً[٢] .

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً﴾ [٣] : أن المذنبين يقولون بعد اجتماعهم: انطلقوا بنا إلى آدم، فيأتون إليه يحيلهم إلى نوح، وهكذا إلى أن تنتهي النوبة إلى عيسى فيحيلهم إلى محمد، فيعرضون أنفسهم عليه ويسألونه فيقول: انطلقوا فينطلق بهم إلى باب الجنة، ويستقبل باب الرحمن ويخرّ ساجداً، فيمكث ما شاء الله فيقول الله تعالى: ارفع رأسك واشفع تشفع، وسل تعط[٤] .



وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾ [٥] : نحن المأذونون والمرضيّ قولنا.

وفي بعض تفاسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخيه ✿ وَأُمِّهِ وَأَبيه ✿ وَصاحِبَتِهِ وَبَنيه﴾ [٦] : أن قابيل يفرّ من هابيل، وموسى من أمّه، وإبراهيم من أبيه المربّي له، ولوط من زوجته، ونوح من ابنه[٧] .

وفي بعضها أيضاً ما يدل على أن ذلك كناية عن تبرّي كل أحد من أحبّته طالباً لنجاة نفسه إلّا نبينا صلى الله عليه وآله فإنه غير طالب لها، بل طالب لنجاة أمته،

١ـ سورة النبأ، الآية ٣٨ .
٢ـ تفسير الصافي ٥ : ٢٧٨ .
٣ـ سورة الإسراء، الآية ٧٩ .
٤ـ أنظر: تفسير القمي ٢ : ٢٥ .
٥ـ سورة طه، الآية ١٠٩ .
٦ـ سورة عبس، الآيات ٣٤ ـ ٣٦ .
٧ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٤٠ ، ح ١ ، بتفاوت يسير.

فيعطى الشفاعة لها من ربّه.

وما روي مستفيضاً: من أن الله يبعث رضواناً يوم القيامة بمفاتيح الجنة، ومالك بمفاتيح النار، فيدفعهما إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ويأتي إلى شفير جهنم فيقف والملائكة تسوق الناس إلى الصراط وهو واقف عنده فيقول: يا نار هذا لي وهذا لك[1].

السابعة: طريق الملازمة الثابتة بعد قيام الإجماع على أفضلية نبينا صلى الله عليه وآله بكل ما دل على أن كل من كان النبي مولاه فعليّ عليه السلام كذلك.

فهذه المقدّمات مما تفيد القطع الذي لا يشوبه الاحتمال بصغرى ما دلّت عليه كلّ واحدة منها، فتضمّ إلى كبرى، فتنتج من الشكل الأول ما ذكرنا.

مثلاً نقول بالنسبة إلى ما استفيد من الأولى بعد إخراج نبينا صلى الله عليه وآله: أن علياً إمام لمن سواه مطلقاً، وكل إمام لمن سواه كذلك فهو أفضل منه كذلك.

وبالنسبة إلى ما استفيد من الثانية؛ إذ غايته في خلق كل شيء، وكل غاية في خلق كل شيء فهو أشرف منه.

وبالنسبة إلى الثالثة أنه شفيع في كل أحد، وكل شفيع في كل أحد فهو أفضل منه.

وبالنسبة إلى الرابعة أنه أكثر عبادة وعلماً من كل نبيّ ووصي، وكل من كان أكثر عبادة وعلماً من كل منهما فهو أفضل منهما.

وبالنسبة إلى الخامسة أنه أبطأ منهما في حركة الوجود بناء على قبوله

١ـ أنظر: بصائر الدرجات ١: ٤١٦، ح ١١.

لها، ومطلقاً بناء على أنا لا نريد منها هنا ما هو المصطلح فيها، وكل من كان كذلك فهو أفضل من غيره.

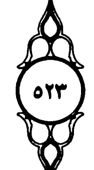
وبالنسبة إلى السادسة أنه من انحصر الشفاعة وإذن الكلام وحسن القول وصوابه فيه يوم القيامة، وكل من كان كذلك فهو أفضل من غيره، والنتيجة في الكل لكونها معلومة طوينا ذكرها.

وبالنسبة إلى السابعة أنه مولى لكل أحد، وكل من كان مولى لكل أحد فهو أشرف منه، والنتيجة في الكل لكونها معلومة طوينا ذكرها.

فإن قلت: لا نسلّم استفادة القطع منها على نحو ما ذكرت.

قلت: استفادته من مجموعها بالأفضلية كاف في إثبات المطلوب.

فإن قلت: أيضاً لا نسلّمه.



قلت: عدم تسليمه خروج عن المذهب؛ لأنه مضمون قطعي، بل ضروري مذهب استفيد من مجموع الكتاب والسنة.

فإن قلت: كيف يكونون أفضل من إبراهيم عليه السلام وقد اتخذه الله عبداً قبل أن يتخذه نبياً، واتخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً، واتخذه رسولاً قبل أن يتّخذه خليلاً، واتخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً؟ فلما جمع هذه الأشياء قال: ﴿إِنّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إماماً﴾[1]، للروايات المتكثّرة التي منها رواية جابر وزيد الشحام.

قلت: عبوديته ونبوته ورسالته وخلته وإمامته المخصوصة بزمنه المنكشف ذلك فيها بنسخ أحكام نبوة من بعده لا تقاوم نبوة وإمامة هما مبدآن في الإيجاد والختم.

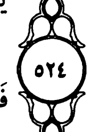
١ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤ .

فإن قلت: إن القدر المتيقن مما ذكرت ثبوت عموم نبوة نبينا صلى الله عليه وآله في جميع الأزمان على كل أحد حتى الأنبياء، وأما عموم الإمامة كذلك فلا.

قلت: فيه ـ مع قطع النظر عن الاشتراك في المنشأ ـ أن الإمام خليفة النبي صلى الله عليه وآله على جميع أمته، فإذا ثبت أنه نبي لموسى في تلك العوالم ثبت أنه خليفته عليه كذلك، فالتفكيك مما لا معنى له أصلاً.

فإن قلت: إني ممن يذهب إلى ذلك فيها دون العالم التكويني والظهوري.

قلت: هذا خلف، فإن ما فيه هو عين ظهورات ما فيها، فإنما هناك لا يعلم إلّا بما هنا.



فإن قلت: أين هذا من قوله تعالى في حق بني إسرائيل: ﴿وَأَنّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعالَمين﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْراهيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمين﴾[٣]، كقوله تعالى: ﴿يا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفاكِ عَلى نِساءِ الْعالَمين﴾[٤]، وعلى حدّ ما دلّ على اصطفاء مريم على نساء العالمين؟

قلت: المراد بالعالمين عالمي زمانهم، كما أن المراد عالمي زمانها؛ للنصّ الدالّ على أن فاطمة سيدة نساء عالمها، ونساء الأولين والآخرين على

١ـ سورة البقرة، الآية ٤٧.

٢ـ سورة البقرة، الآية ١٣٦.

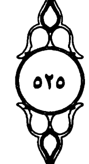
٣ـ سورة آل عمران، الآية ٣٣.

٤ـ سورة آل عمران، الآية ٤٢.

نحو ما يقتضيه عموم قوله تعالى: ﴿يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾[1]، هذا أن يكون مع احتمال المراد في الأولى أيضاً التسبيب بمعنى أنه فضّلهم على غيرهم؛ لأن محمداً صلى الله عليه وآله منهم باعتبار انتهاء نسبه إلى إسرائيل الذي صار علماً ليعقوب عليه السلام وبعدم التفريق عدم الإيمان ببعضهم دون بعض لا عدم التفضيل كذلك، وبطريق النقل مضافاً إلى ما مرّ من ذكر الأخبار الدالة على ذلك، وهي على أقسام:

الأول منها: ما هو صريح تفصيلي لا يحتمل خلافه.

ومنها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في صفة منبر الوسيلة من أنه منبر يؤتى به يوم القيامة فيوضع عن يمين العرش فيرقى النبي ثم يرقى من بعده أمير المؤمنين فيجلس في مرقاة دونه، ثم كل واحد من الأئمة على هذا النهج، ثم يؤتى بإبراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام وعيسى عليه السلام والأنبياء عليهم السلام فيجلس كل واحد على مرقاة من دون المراقي.



ومنه أيضاً: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام لما سئل: أأنت أفضل أم آدم أبو البشر؟ من أن تزكية المرء نفسه قبيح، لكن قال الله تعالى لآدم: ﴿يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ الآية[2]، وإن أكثر الأشياء أباحها وتركتها وما قاربتها.

ولما سئل: أأنت أفضل أم نوح؟ : من أن نوحاً دعا على قومه وأنا ما دعوت على ظالمي حقي، وابن نوح كان كافراً وابناي سيدا شباب أهل الجنة.

١ـ سورة الأحزاب، الآية ٣٢.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٥.

ولما سئل: أأنت أفضل أم موسى عليه السلام؟ : من أن الله أرسل موسى إلى فرعون فقال: إني أخاف أن يقتلوني، حتى قال الله تعالى: ﴿لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُون﴾[1]، ﴿قالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَأَخافُ أَنْ يَقْتُلُون﴾[2]، وأما أنا فلم أخف حين أرسلني رسول الله صلى الله عليه وآله بتبليغ سورة براءة بأن أقرأها على قريش في الموسم مع وجود كثير من صناديدهم.

ولما سئل: أأنت أفضل أم عيسى بن مريم: من أن عيسى عليه السلام كانت أمه في بيت المقدس فلما جاء وقت ولادتها سمعت قائلاً يقول: اخرجي هذا بيت العبادة لا بيت الولادة، وأما أمي فاطمة بنت أسد عليها السلام لما قرب وضع حملها كانت في الحرم فانشق حائط حرم الكعبة وسمعت قايلاً يقول: ادخلي، فدخلت في وسط البيت وولدتني فيه، وليس لأحد هذه الفضيلة لا قبلي ولا بعدي.

وما روي عنه بعد السؤال عن أنه أفضل أم من سبقه من الأنبياء الذين حازوا غاية الإعجاز: من أنه قال: والله كنت مع إبراهيم عليه السلام في النار، وأنا الذي جعلتها برداً وسلاماً، وكنت مع نوح عليه السلام في السفينة فأنجيته من الغرق، وكنت مع موسى عليه السلام فعلّمته التوراة، وأنطقت عيسى في المهد وعلّمته الإنجيل، وكنت مع يوسف عليه السلام في الجب فأنجيته من كيد إخوته، وكنت مع سليمان على البساط وسخرت له الرياح، مما أريد منه السببية أو غيرها، ككونه مع من ذكر في العوالم النورية.

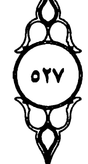
ومنه ما رواه أبو حمزة الثمالي عن علي بن الحسين عليه السلام من أنه قال لما

١ـ سورة النمل، الآية ١٠.

٢ـ سورة القصص، الآية ٣٣.

أنكر عليه عبد الله بن عمر كون ابتلاء يونس لتوقّفه في ولاية جدّه: ثكلتك أمك! إلى أن قال ما يتضمّن أنه أراه الحوت وسألها: من أنت؟ فقال: حوت يونس، يا سيدي إن الله تعالى لم يبعث نبياً من آدم إلى زمان جدّك محمد صلى الله عليه وآله إلّا وقد عرض عليه ولايتكم، الحديث[1].

وما أورده الصدوق نقلاً عمّن يوثق به من أنه لما وردت حرّة بنت حليمة السعدية على الحجاج بن يوسف الثقفي وجلست بين يديه فقال: أنت تفضّلين علياً على أبي بكر وعمر وعثمان؟ فقالت: لقد كذب الذين قالوا إني فضلته على هؤلاء خاصة، إلى أن انتهت إلى ما يقتضي تفضيله على جميع الأنبياء بالدليل وهو يصدقها.



الثاني منها: ما هو دالّ كذلك ولكنه بعنوان العموم الأصولي بلفظ الأنبياء أو رديفه.

ومنه: ما رواه عبد الأعلى، عن أبي عبدالله: من أنه ما من نبي جاء قطّ إلّا بمعرفة حقّنا وتفضيلنا على من سوانا[2].

ومنه: ما رواه محمد بن عبد الرحمن عنه عليه السلام: من أنه قال: «ولايتنا ولاية الله التي لم يبعث نبي قط إلّا بها»[3].

ومنه: ما رواه محمد بن فضيل، عن أبي الحسن عليه السلام: من أنه قال: «ولاية علي عليه السلام مكتوبة في جميع صحف الأنبياء وأن يبعث الله رسولاً إلّا

١ـ أنظر: مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب ٤ : ١٣٨.

٢ـ الكافي ٢ : ٤٢٥، ح ٤.

٣ـ الكافي ٢ : ٤٢٥، ح ٣.

بنبوة محمد صلى الله عليه وآله ووصية علي عليه السلام »[1].

ومنه: ما روي عن الرضا عليه السلام: من أن علياً ذات يوم قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: أنت أفضل أم جبرئيل عليه السلام؟ فقال: يا علي، إن الله فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقرّبين، وفضّلني على جميع الأنبياء والمرسلين والفضل بعدي لك يا علي وللأئمة من بعدك[2].

ومنه: ما رواه صاحب القدسيات ـ وهو من أعاظم محقّقي الجمهور ـ عن النبي صلى الله عليه وآله: من أنه قال لعلي عليه السلام: إن الله قال لي: يا محمد، بعثت علياً مع الأنبياء باطناً ومعك ظاهراً[3].

ومنه: ما رواه المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: من أن علياً عليه السلام كان يقول: أنا قسيم الجنة والنار، وأنا الفاروق الأكبر، وأنا صاحب العصا والميسم، ولقد أقرّت لي جميع الملائكة والروح والرسل بمثل ما أقرّوا لمحمد صلى الله عليه وآله[4].



الثالث: ما هو كذلك إلّا أن عمومه بلفظ الخلق معرّفاً أو مضافاً.

ومنه: ما رواه الجعفري[5]، عن أبي جعفر: من أنه قال: إنّ الله خلق الخلق فخلق ما أحبّ مما أحبّ، وكان ما أحبّ أن خلقه من طينة الجنة، وخلق من أبغض مما أبغض، وكان ما أبغض أن خلقه من طينة النار، ثم

١ـ الكافي ٢ : ٤٢٦ ، ح ٦.

٢ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٦٢ ، ح ٢٢ .

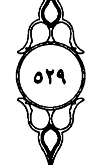
٣ـ النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين: ٩١ ، عن كتاب القدسيات، مع اختلاف في الألفاظ.

٤ـ بصائر الدرجات ١ : ٢٠٠ ، ح ٣ ، مع اختلاف في الألفاظ.

٥ـ تمت الإشارة إليه في المصدر بأنه الجعفي.

يغشاهم في الظلال، فقلت: وأي شيء الظلال؟ فقال: ألم تر إلى ظلّك في الشمس شيء وليس بشيء؟ ثم بعث الله فيهم النبيّين يدعونهم إلى الإقرار بالله وهو قوله: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [1]، ثم دعاهم إلى الإقرار بالنبيين فأقرّ بعضهم وأنكر بعض، ثم دعاهم إلى ولايتنا فأقرّ بها والله من أحبّ وأنكرها من أبغض، وهو قوله: ﴿ فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ [2]، ثم قال: كان التكذيب ثَمّ [3].

ومنه: ما رواه المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: من أنّ الله تبارك وتعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، فجعل أعلاها وأشرفها أرواح محمد صلى الله عليه وآله وعليّ عليه السلام والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام والأئمة عليهم السلام فعرضها على السماوات والأرض والجبال فغشيها نورهم، فقال الله تبارك وتعالى لها: هؤلاء أحبائي وأوليائي وحججي على خلقي وأئمة بريّتي، ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منهم، الحديث [4].



ومنه: ما رواه جماعة منهم أبو يوسف البزّاز عنه عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ ﴾ [5] من أنه قال: أتدري ما آلاء الله؟ قال: فقلت: لا، فقال: هي أعظم نعم الله على خلقه، وهي ولايتنا [6].

ومنه: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ

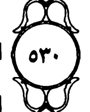
١ـ سورة الزخرف، الآية ٨٧.
٢ـ سورة يونس، الآية ٧٤.
٣ـ الكافي ٢: ٤٢٣، ح ٢.
٤ـ معاني الأخبار: ١٠٨، ح ١، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.
٥ـ سورة الأعراف، الآية ٦٩.
٦ـ الكافي ١: ٥٣٩، ح ٣.

النَّعيم﴾[1]: نحن النعيم الذي يسأل الخلق عنه[2].

ومنه: ما روي في «الكافي» من أنهم حجج الله على ما دون السماء، وأن أمير المؤمنين عليه السلام هو المؤدّي عمن كان قبله، لا يتقدّمه أحد إلّا أحمد صلى الله عليه وآله[3].

الرابع: ما هو دالّ على ذلك بعنوان العموم المنطقي، وهو المسمى عند أرباب الأصول بالمطلق، وهو بمكان لا يحصى عدّه.

الخامس: ما هو دال عليه بعنوان الرمز والتلويح، وبالجملة دلالة عقلية تبعية.

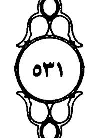


فمنه: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنه كان يخطب يوماً على المنبر فقال: أيها الناس، اسألوني قبل أن تفقدوني، اسألوني عن طرق السماوات فإني أعرف بها مني بطرق الأرض، فقام رجل من القوم فقال: يا أمير المؤمنين، أين جبرئيل في هذا الوقت؟ فقال: دعني أنظر، فنظر إلى فوق وإلى الأرض ويمينه ويساره، فقال: أنت جبرئيل، فطار من بينهم وشقّ سقف المسجد بجناحه، فكبّر الناس وقالوا: يا أمير المؤمنين، من أين علمت أن هذا جبرئيل؟ فقال: إني لما نظرت إلى السماء بلغ نظري إلى ما فوق العرش والحجاب، ولما نظرت إلى الأرض خرق طبقاتها إلى الثرى، ولما نظرت يمنة ويسرة رأيت ما خلق الله ولم أر جبرئيل فيه، فعلمت أنه

١ـ سورة التكاثر، الآية ٨.

٢ـ تأويل الآيات الظاهرة: ٨١٦، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٣ـ الكافي ١: ٤٨٦، ح ٣.



هو[١].

ومنه: ما رواه الشيخ الطوسي ﵀ بإسناده إلى ابن عباس: من أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أعطاني الله تعالى خمساً، وأعطى علياً خمساً، أعطاني جوامع الكلم وأعطى علياً جوامع العلم، وجعلني نبياً وجعله وصياً، وأعطاني الكوثر وأعطاه السلسبيل، وأعطاني الوحي وأعطاه الإلهام، وأسرى بي إليه وفتح له أبواب السماء والحجب حتى نظر إليّ ونظرت إليه، ثم بكى ﷺ ، فقلت له: ما يبكيك فداك أبي وأمي؟ فقال: يا ابن عباس، إن أول ما كلّمني به ربي عزوجل أن قال: يا محمد، أنظر تحتك، فنظرت الحجب قد انخرقت وإلى أبواب السماء قد فتحت ونظرت إلى عليّ وهو رافع رأسه إليّ فكلّمني وكلّمته، وكلمني ربي عزوجل فقلت: بم كلّمك؟ فقال: قال لي: يا محمّد ﷺ ، إني جعلت علياً وصيّك ووزيرك وخليفتك من بعدك، فأعلمه فها هو يسمع كلامك فأعلمته وأنا بين يدي ربّي عزوجل، فقال لي: قد قبلت وأطعت، فأمر الله الملائكة أن تسلّم عليه، ففعلت فردّوا، ورأيت الملائكة يتباشرون به، وما مررت بملائكة من ملائكة السماء إلّا هنّوني وقالوا: يا محمد ﷺ ، والذي بعثك بالحق نبياً لقد دخل السرور على جميع الملائكة باستخلاف الله تعالى لك ابن عمّك، ورأيت حملة العرش قد نكّسوا رؤوسهم إلى الأرض فقلت: يا جبرئيل، لم نكس حملة العرش رؤوسهم إلى الأرض؟ فقال: يا محمد ﷺ ، ما من ملك من الملائكة إلّا وقد نظر إلى وجه علي بن أبي طالب ﵇ استبشاراً به، ما خلا حملة العرش

١ـ أنظر: الفضائل لابن شاذان القمي: ٩٨ ؛ مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ١ : ١١٢ ، ح ٦٤ ؛ اللمعة البيضاء: ٢٢٣ .

فإنهم استأذنوا الله في هذه الساعة، فأذن لهم أن ينظروا إليه، فلما هبطت جعلت أخبره بذلك وهو يخبرني به، فعلمت أني لم أطأ موطئاً إلّا وقد كشف له حتى نظر إليه[1].

وما رواه صاحب «مشارق الأنوار» بإسناده إلى المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: من أنه سأله عن الإمام كيف يعلم ما في أقطار الأرض وهو في بيته مرخى عليه ستره؟ فقال: يا مفضل، إن الله تعالى جعل فيه أرواحاً: روح الحياة وبها دبّ ودرج، وروح القوة وبها نهض، وروح الشهوة وبها أكل وشرب، وروح الإيمان وبها أمر وعدل، وروح القدس وبها حمل النبوة، فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس إلى الإمام عليه السلام، فلا يغفل ولا يلهو، وبها يرى ما في الأقطار، وإنّ الإمام عليه السلام لا يخفى عليه شيء مما في الأرض ولا في السماء، وإنه ينظر إلى ملكوت السماوات فلا يخفى عليه شيء ولا همهمة ولا شيء فيه روح.

هكذا وجدناه في بعض نسخ الأنوار، وهو إما أن يكون غلطاً من الكاتب وأن أصله: أن الله تبارك وتعالى جعل في النبي صلى الله عليه وآله خمسة أرواح لكي يلائم قوله: فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس إلى الإمام.

ويؤيده أنّ الذي رأيناه فيما وقفنا عليه «أرواح» بالجرّ، أو مبنياً على أنّ المراد بالإمام هنا مطلق المقدم الشامل للنبي والإمام بالمعنى الأخصّ.

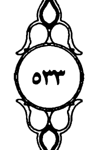
وما في «الكافي» بعين الأول، ويمنع الثاني.

كيف لا، وقد روي فيه بالإسناد المذكور عنه عليه السلام في جواب المفضل: أنّ الله تبارك وتعالى جعل في النبي صلى الله عليه وآله خمسة أرواح: روح

١ـ الأمالي للشيخ الطوسي: ١٠٤، ح ١٥.

الحياة فيه دبّ ودرج، وروح القوة فيه نهض وجاهد، وروح الشهوة فيه أكل وشرب وأتى الناس من الحلال، وروح الإيمان فيه آمن وعدل، وروح القدس فيه حمل النبوة، فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار إلى الإمام، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو، والأربعة الأرواح تنام وتغفل وتلهو وتزهو، وروح القدس كان يرى به[1].

ووجه الدلالة بعد إعطاء النظر حقه في عدم استواء من كان مدّة جميع عمره مطّلعاً على عوالم الملكوت مسرى به إليها، وهو في منزله مخبراً عنها منكشفة له تفاصيلها، كما يشعر بذلك الأول من الثلاثة.



ومن أعطي ذلك بعد السؤال مرة واحدة مدة عمره ثم حجب عنه ظاهراً واحد هو المحمل؛ لما روي في بعض الأخبار: من أنه صلى الله عليه وآله قد رأى علياً في تلك العوالم، وأنه مما أسري به إليها.

ومنه: ما رواه ابن مسعود: من أنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أرني الحقّ لأصل إليه، فقال: الج المخدع، فولج فرأى علي بن أبي طالب يصلّي ويقول في ركوعه وسجوده: اللهم بحق محمد عبدك ورسولك اغفر للخاطئين من شيعتي، فخرج حتى يخبر رسول الله فسمعه يقول: اللهم بحق علي بن أبي طالب إلّا ما غفرت للخاطئين من أمّتي، فأخذه من ذلك الهلع العظيم فأوجز النبي في صلاته وقال: يا ابن مسعود، أكفر بعد الإيمان؟! فقال: حاشى وكلاّ يا رسول الله، ولكن رأيت علياً يسأل بك، ورأيتك تسأل الله به، ولا أعلم أيّكما أفضل عند الله تعالى! فقال: اجلس يا ابن مسعود، فجلست بين يديه، فقال: اعلم أنّ الله خلقني وعلياً من نور عظمته قبل أن

١ـ الكافي ١ : ٦٨٠، ح ٣.

يخلق الخلق بألفي عام إذ لا تسبيح ولا تقديس ولا تهليل، ففتق نوري فخلق منه السماوات والأرض وأنا والله أجلّ منهما، وفتق نور علي بن أبي طالب عليه السلام فخلق منه العرش والكرسي وهو والله أجل منهما، ثم اظلمّت المشارق والمغارب فشكت الملائكة أن يكشف عنهم تلك الظلمة فتكلّم الله تعالى بكلمة فخلق منها روحاً، ثم تكلّم بأخرى فخلق منها نوراً، فأضاف النور إلى تلك الروح وأقامها أمام العرش فأزهرتا فهي فاطمة الزهراء، الحديث[1].

ومنه: ما روي عن تاج الدين، عن ابن عباس: من أنه نزل جبرئيل عليه السلام عن الرب الجليل بطبق فيه رطب فوضعه بينهما بعد جعل وجه كل منهما مقابلاً للآخر بأمر عنه تعالى، ثم قال: كُلا، فأكلا، ثم أحضر طشتاً وإبريقاً فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، قد أمرك الله أن تصب الماء على يد علي بن أبي طالب ـ إلى أن قال: ـ فقال علي: يا رسول الله، لم أر شيئاً من الماء يقع في الطشت! فقال صلى الله عليه وآله: يا عليّ، إن الملائكة يتسابقون على أخذه فيغسلون به وجوههم ليتبركوا به[2].



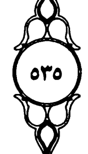
ومنه: ما روي بين الفريقين: من أنه لما سأله جبرئيل عن أنّ فاطمة تقول لي: يا عمّ، فكيف هذا ونحن معاشر البشر خلقنا من الطين، أحضر علياً فحكّ جبهته بجبهته، فظهر نور لا تكاد الأبصار تطيق النظر إليه، فقال صلى الله عليه وآله: يا جبرئيل، تعرف هذا النور؟ فقال: نعم، هذا النور الذي كنا نراه في قوائم العرش.

١ـ الفضائل لابن شاذان القمي: ١٢٨، باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٢ـ الفضائل لابن شاذان القمي: ٩٢، بتفاوت يسير.

ومنه: ما روي من أنه كان رجل من الجنّ جالساً مع النبي صلى الله عليه وآله يسأله عن أشياء من أحكام الدين، فدخل علي عليه السلام فتصاغر ذلك الجنّي خوفاً منه حتى صار كالعصفور، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ، أجرني من هذا الشاب، فقال صلى الله عليه وآله له: ولم تخافه؟ فقال: لأنني تمردت على سليمان بن داود وسلكت البحار فأرسل إليّ جماعة من الجن والشياطين فلم يقدر عليّ، وأتاني هذا الشاب وبيده حربة فضربني بها على كتفي وإلى الآن أثر جراحته، الحديث[1] .

ووجه الدلالة أظهر من أن يبيّن، أو نحن قاطعون بأن تلك المراتب وهاتيك المناصب لم تحصل لأحد من أنبياء السلف.



ومن مجموع ما ذكرنا ظهر صدق الصدوق ـ أعلى الله مقامه ـ في ما ذهب إليه في اعتقاداته بعد أن ذكر أنّهم مائة وأربع وعشرون ألف نبي ومائة وأربع وعشرون ألف وصيّ، وأن سادات الكل أولو العزم: نوح عليه السلام وإبراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام وعيسى عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وآله ، وأنّ محمداً سيدهم وأفضلهم من أنه يجب أن نعتقد أن الله عزوجل لم يخلق خلقاً أفضل من محمد صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ، وأنهم أحب الخلق إلى الله وأكرمهم وأوّلهم إقراراً به لما أخذ ميثاق النبيين ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى﴾[2]، وأنّ الله بعث نبيه محمداً للأنبياء في الذر، وأنه عزوجل أعطى ما أعطى كلّ نبي على قدر معرفته ومعرفة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسبقه إلى الإقرار

١ـ مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام: ١٣٢ ، بتفاوت يسير.
٢ـ سورة الأعراف، الآية ١٧٢ .

به[١].

ونعتقد أنّ الله تبارك وتعالى خلق جميع الخلق له ولأهل بيته عليهم السلام، وكذب ما رواه الأحول عن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام من أنه سأله: أأنتم أفضل أم الأنبياء؟ فقال: بل الأنبياء، إن أراد من تفضيلهم عليهم تفضيلهم حتى على المعصومين منهم وإلّا فهو مخبر عن حاله، حاك عن نفسه.

وظهر لك أيضاً أنه لا معنى لما ذهب إليه الشيخ المفيد من التوقّف، وكذا ما مال إليه جماعة من أصحابنا من التفضيل بين أولي العزم وغيرهم، فحكم بمساواتهم للأوّلين وبتفضيلهم على غيرهم.

أصل

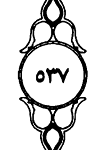
مقتضى ما رويناه ـ تبعاً للكافي وغيره ـ من أنه تعالى اتّخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتخذه نبياً، واتخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً، واتخذه رسولاً قبل أن يتخذه خليلاً، واتخذه خليلاً قبل أن يتخذه إماماً، فلما جمع له هذه الأشياء قال: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إماماً﴾[٢]، مما هو ظاهر إما في الترتيب بمعنى كون كل واحدة منها مترتبة على الأخرى، منقطعة بها، مغياة بانتهاء آخرها بأول ما بعدها، أو الانغمار بمعنى بقاء كل متقدّمة مع ما بعدها، منغمرة فيها، مستهلكة في جنبها؛ لعلوّها عليها واستجماعها لها، فتختص الإمامة بمنتهى الفضل على الأول، وبه مع انغمار الرسالة فيها على الثاني، وعلى التقديرين فلم تشارك في الأفضلية أصلاً، وإن كان الأظهر الثاني؛

١ـ اعتقادات الإمامية للشيخ الصدوق: ٩٢، باب الاعتقاد في عدد الأنبياء والأوصياء عليهم السلام.

٢ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.

لعدم انطباق الأول وتمشّيه في الأولى على وجه أن الإمامة بمنزلة يقصر عنها الكل حتى الرسالة.

ومقتضى ظاهر ما دلّت عليه رواية بريد عن أبي جعفر عليه السلام: «الرسول الذي يظهر له الملك فيكلّمه، والنبي هو الذي يرى في منامه، وربما جمعت النبوة والرسالة لواحد، والمحدّث الذي يسمع الصوت ولا يرى الصورة»[1]، انغمار النبوة في الرسالة، وكون الإمامة أعظم من الأولى فقط، فيقوم احتمال انغمارها في الثانية وعدمه؛ لاحتمال الترتيب وعدمه، فهي على حد ما تعطيه رواية الحسن بن العباس، عن الرضا عليه السلام: أن الرسول الذي ينزل عليه جبرئيل عليه السلام فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع الكلام، والمحدث هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص[2]، في خصوص الانغمار، وإلّا فالنبوة فيها أعظم من الإمامة.



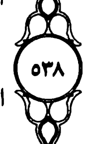
وظاهر ما رواه الأحول عن أبي جعفر عليه السلام: الرسول هو الذي يأتيه جبرئيل قبلاً فيراه فيكلمه، وأما النبي فهو الذي يرى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، ونحو ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله من أسباب النبوة قبل الوحي حتى أتاه جبرئيل من عند الله تعالى بالرسالة، وكان محمد صلى الله عليه وآله حين جمع النبوة وجاءته الرسالة من عند الله يجيئه بها جبرئيل ويكلمه بها قبلاً، ومن الأنبياء من جمع له النبوة ويرى في منامه ويأتيه الروح ويكلمه ويحدثه من غير أن يكون يراه في اليقظة، وأما المحدث فهو الذي يحدث فيسمع ولا

١ـ الكافي ١: ٤٣٠، ح ٤.

٢ـ الكافي ١: ٤٢٩، ح ٢.

يعاين ولا يرى في منامه[1] فيهما إن أريد من قوله: «من غير أن يكون يرى في اليقظة» الرؤية في المنام على سبيل التأكيد لما تقدمه، وأما لو أريد به من غير أن يكون يراه مشافهة، بمعنى أنه يراه في عالم الرؤيا ويسمع الكلام من غير مشاهدة له لكي يكون مما ثبت له الأمران، فهي على حد ظاهرها في خصوصه أيضاً؛ لكون النبوة حينئذ أعلى وأشرف.

وظاهر رواية زرارة عنه عليه السلام: النبي الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك، والإمام يسمع الصوت ولا يرى ولا يعاين الملك[2]، في خصوصه أيضاً مطلقاً؛ لكون الإمامة أقل منها حينئذ.



فإن قلت: إن من المحتمل أن يكون المراد في ما رواه الحسن بن العباس من كون النبي يرى الشخص: الرؤية في عالمها، وكون الإمام لا يراه: الرؤية الشفاهية، وإن رآه في عالمها أيضاً.

قلت: فيه ـ مع كونه أضعف الاحتمالات الأربعة ـ أن لازمه القول بالاتحاد المعلوم، ففيه قطعاً.

فإن قلت: أين هذا مما دلت عليه الأخبار المتكثرة: من أنّ الأئمة يرون الملائكة ويحدث كل منهما الآخر، وأنهم يوازرونهم على مساندهم وينزلون عليهم للتسلّي في شدائدهم، ويناجونهم في أمهدتهم، ويخدمونهم في مطالبهم، ويحضرونهم في أعراسهم؟

قلت: إما أن يكون المراد بأن الإمام لا يرى الملك أي لا يراه بصورته

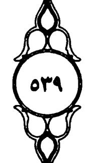
١ـ الكافي ١ : ٤٢٩، ح ٣، مع اختلاف يسير.

٢ـ الكافي ١ : ٤٢٨، ح ١، مع اختلاف يسير.

الأصلية، أو أنه لا يراه محدثاً له بحكم من الأحكام الشرعية التي تم منتهى الغاية فيها زمان نبينا صلى الله عليه وآله وكملت، فلم يبق حكم مما يحتاج إليه الأمّة منها إلّا وقد نزل عليه في زمنه صلى الله عليه وآله ، وبذلك يجمع بين ما تقدم وورد في وفاة النبي صلى الله عليه وآله من أن جبرئيل قال له صلى الله عليه وآله : هذا آخر هبوطي إلى الدنيا(١) .

فإن قلت: أخذ الإمامة لا بشرط الذي يجامع ألف شرط يجوز مجامعتها لكل من النبوة والرسالة انغمار، أو إن احتمل بالنسبة إلى الأولى انغمار، وكل منهما في الأخرى، وبالنسبة إلى الثانية انغمارها فيها إن كانت الرسالة أعظم وانغمارها في الإمامة إن كانت الإمامة أشرف.

قلت: امتناعها بما عهد في الأخبار المذكورة من معناها ذاتي ناشئ عن نفس حقيقتها وما هي به هي؛ لأنّ انغمار ما اعتبر فيه رؤية الشخص فيما اعتبر فيه عدمها وبالعكس ما يعدّ امتناعه من الأمور الضرورية.



ومنه يظهر لك الإشكال في انغمار النبوة في الرسالة على ما فرقت به بينهما رواية زرارة.

نعم، هو ممكن على فرض إرادة الرياسة العامة منها، وهو غير ما تضمّنت الأخبار الفرق به بينها.

والحاصل: أنه بمقتضى ما تقرر عند الحكماء من أنّ معطي الشيء غير فاقده، يكون الثابت لنبينا صلى الله عليه وآله كلاً منها، وإن حصل الإشكال في سبق كل من الإمامة والنبوة على الأخرى، وعظم الأولى بالنسبة إلى ما منح الله به إبراهيم عليه السلام من المناصب المختصة به في زمنه على وجه خاص لا يقتضي كونها كذلك بالنسبة إلى ما أعطي نبينا صلى الله عليه وآله منها مع عمومه زمناً ومتعلقاً،

١ـ كشف الغمة ١ : ١٨ .

فهي وإن انغمرت فيها نبوة ورسالة وخلّة إبراهيم عليه السلام قد انغمرت في رسالة نبينا صلى الله عليه وآله وقام فيها احتمال انغمارها في نبوته، أو انغمار النبوة فيها فقط، فتدبّر حتى يظهر لك أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتابِ مُوسى إِنَّهُ كانَ مُخْلَصاً وَكانَ رَسُولاً نَبِيّاً﴾ [1]، مما يشعر بخلاف ما ذكرنا ذكر الخاص بعد العام، وإن لم يشع في الاستعمال.

وسرّ الانغمار من خطابه تعالى له صلى الله عليه وآله تارة بالنبوة كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [2]، وأخرى بالرسالة كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [3]؛ إذ كون المراد الإطلاق المجازي بعلاقة ما كان، بعيد قطعاً.

أصل

احتج من قال بأن الملائكة أفضل من الأنبياء عليهم السلام كالفلاسفة والمعتزلة بوجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَلاَ الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [4]، فإن السياق كما يشهد به الاعتبار في أن فلاناً لا يستنكف الوزير عن خدمته، ولا السلطان، يدلّ على أن المذكور ثانياً أفضل من المذكور أولاً.

١ـ سورة مريم، الآية ٥١.

٢ـ سورة التحريم، الآية ١.

٣ـ سورة المائدة، الآية ٦٧.

٤ـ سورة النساء، الآية ١٧٢.

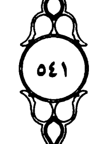
ومنها: أنهم في كل ما اشتمل على ذكرهما مقدمون عليهم، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾[1]، والتقديم دليل الأشرفية، حتى نقل بعض العامة أنه لما أنشد الشاعر في محضر عمر:

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً

عابه عليه؛ لتقديمه فيه الشيب على الإسلام.

ومنها: استدلاله تعالى على أنه يحبب على البشر أن لا يستكبروا عن عبادته بعدم استكبار الملائكة عنها في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ﴾[2].

ومنها: قوله: ﴿وَلا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ بعد قوله: ﴿وَلا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدي خَزائِنُ اللَّهِ﴾[3].



ومنها: قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ما نَهاكُما رَبُّكُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إلاَّ أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ﴾[4]، فإنه قد غرّهما على الأكل منها بأنه يوصل إلى رتبة الملك.

ومنها: أن الملك معلّم للنبي ﷺ لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَديدُ الْقُوى﴾[5]، والمعلم أفضل من المتعلّم؛ لأنه أعلم منه.

ومنها: أنه رسول إلى النبي، والرسول أفضل من المرسل إليه، ومن هنا

١ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

٢ـ سورة الأنبياء، الآية ١٩.

٣ـ سورة هود، الآية ٣١.

٤ـ سورة الأعراف، الآية ٢٠.

٥ـ سورة النجم، الآية ٥.

كان كل نبيّ أفضل من أمّته.

ومنها: أنه متّصف بصفات كمال لم يتّصف البشير بها؛ لكونه روحاً مطهرة خالية عن الشهوة والغضب والحرص ونحو ذلك، فيجب أن يكون أفضل.

ومنها: أنه سالم عن آفات الشبه والمغالطات وأنواع الخطأ الفكري والمخالفات؛ لأنّ علمه فطرتي وإدراكه جبلّي.

ومنها: أنه ناظر في اللوح المحفوظ مطلع على الأمور الغائبة عنا وعلى مستقبل الأحوال الجارية علينا.

ومنها: أنه ممن له قدرة على الأفعال العجيبة كتحريك الريح وتصريف الرياح وقطع الجبال وتحريكها من غير أن يعرض له فتور أو تعب.

ومنها: سبقه إلى العبادة، والأسبق أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُون﴾(١).

ومنها: أنه مواظب عليها، عاكف على محاسن الأعمال؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُون﴾(٢).

والجواب عن الأول: بأنّ ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى فيه إنه ابن الله؛ لقول المشركين إنهم بناته.

سلّمنا، ولكنه إنما يقتضي كون جميع الملائكة من حيث الانضمام أفضل منه، بناء على أن عموم العام مجموعي، أو مطلقاً، لفهم ذلك هنا من

١ـ سورة الواقعة، الآية ١٠.

٢ـ سورة التحريم، الآية ٦.

القرينة.

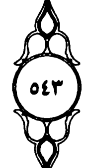
سلّمنا، ولكن المراد تفضيلهم بوجه ما، ويكفي فيه كونهم أقوى وأقدر.

سلّمنا، ولكن تفضيلهم عليه يقتضي التفضيل على من يساويه في الفضل، أما على نبيّنا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فلا.

فإن قلت: إن تفضيلهم على عيسى عليه السلام كان في رفع الإيجاب الكلي.

قلت: فتفضيل نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عليهم كاف أيضاً في رفع السلب الكلي.

سلّمنا، ولكن مقابلته فيها للكل تقتضي كونه أفضل منه على حدّ ما استدلّ به على تفضيل الروح على الملائكة، كقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فيها﴾ [1].



سلّمنا، ولكنه ظاهراً إن لم يكن مشتبهاً معارض بأقوى منه كما سنشير إليه.

وعن الثاني: بأنّ الترتيب الذكري لا يقتضي الترتيب المعنوي، وإلّا لدلّ قوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاس﴾ [3] ونحوهما، على تفضيل الجن على الإنس، والواو لمطلق الجمع، فلا تفيده.

سلّمنا، ولكنه منقوض بما دلّ عليه دليلهم الأول.

فإن قلت: إنهم إنما قالوا به هناك لقرينة هي السياق.

١ـ سورة القدر، الآية ٤.

٢ـ سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٣ـ سورة الناس، الآية ٦.

قلت: فيه ـ مع منع كونه قرينة ـ أنه على فرض صحّة ما يدّعونه من أن التقديم دليل الأفضلية معارض حينئذ بمثله فنطالبهم بالمرجّح.

وعن الثالث: بأنه محمول على الزيادة في القوة والقدرة.

سلّمنا، ولكن نمنع كون المراد من الآية ما ذكر، لمَ لا يكون المراد منها بيان إظهار رداءة تلك الصفة بعدم موافقتهم عليها؟

سلّمنا، ولكن أيّ مانع من أن يكون المراد منها أن الملك مع كونه في جواره تعالى لا يستكبر عن عبادته؛ لأن من نازل السلطان أمن من غائلته، ومن جاوره لم ير ما يراه غيره من عظمته؟

سلّمنا، ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد منها الاستدلال على كونه أهلاً لها، وأنه ممن لا ينبغي أن يتكبّر عليه؛ لأنّ من كان إليه أقرب كان بأمره أعرف؟



سلّمنا، ولكنها مخصوصة بمن يذهب وهمه إلى ذلك، فلا تشمل من رام الخصم التفضيل عليه.

وعن الرابع: بأن المراد: لا أقول إني ملك حتى تستظهروا على كذبي بمعرفة نسبي، أو صدور الأفعال البشرية عني، أو أني لا أقول ذلك حتى تطلبوا صدور ما لا يطيقه البشر مني، فيدل على زيادة قوة الملك وقدرته، وأين ذا من زيادة أجره وثوابه؟!

سلّمنا، ولكنا نقول: لِمَ لا يكون المراد: أني لم أدّع أمراً عظيماً منكراً في معتقدكم، وإنما أدعي أني بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد كما أوحي إلى من قبلي؟

وعن الخامس: بأنه إن دلّ فإنّما يدلّ على أفضليّته في معتقدهما.

وبالجملة الأفضلية الاعتقادية وهي غير الواقعية، أو كونه أقدر وأقوى منهما؛ إذ لا يمتنع فرض طلبهما لذلك.

كيف لا، وهو العالم بأنه قد سجد له؟!

وربما أجيب عنه بأنه إنما يدل على التفضيل وقت مخاطبة إبليس لهما لا عليه بعد الاجتباء.

وفيه ـ مع ما سيأتي ـ ما مرّ.

وعن السادس: على فرض عدم إرادة الباري تعالى منه ـ كما عن القمي ـ بالمنع من كون جبرئيل معلماً له أصلاً، وإنما يلقي إليه ما عنه إليه باعتبار عالميه.

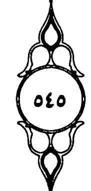
سلّمنا، ولكن لا نسلّم كونه معلماً له في جميع الأحكام.

سلّمنا، ولكن لا نسلّم كون المعلم أكثر ثواباً.

هذا، مع الإغماض عن أن مثل ذلك إنما جرى على سبيل التصوير الظاهري بالنسبة إلى عالم التكوين؛ دفعاً للتهمة، وإلّا فالإمام فضلاً عن النبي صلى الله عليه وآله معلم جبرئيل فضلاً عن سائر الملائكة.

وعن السابع: بمنع الكبرى فيه؛ فإن السلطان قد أرسل عبده إلى الوزير.

وعن الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر وثانيه وثالثه: بأنّ اتصاف الملك بما اشتملت عليه لا يدل على أفضليته؛ لكون بعضها تابعاً للقدرة والقوة، وبعضها ناشئاً عن عدم الشهوة المفضّل صاحبها بما صدر عنه وإن قلّ على غيره بما فعله وإن كثر، ويكفيك في ذلك الاعتبار بما صدر عن هاروت وماروت.



وعليهما احتجّ من ذهب إلى أنّ الأنبياء أفضل كالإمامية والأشاعرة عدا القاضي الباقلاني وأبي عبد الله الحليمي منهم بوجوه:

منها: أنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له، والمسجود له أفضل ممّن سجد له قطعاً.

أما الصغرى؛ فلقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾[1].

وأما الكبرى؛ فلأنّ أمر الكامل بخدمة الناقص غير لائق بحكمته الكاملة.

ومنها: أنه أعلم منهم، والأعلم أفضل.

أما الصغرى؛ فلأنّه كان عالماً بالأسماء كلها دونهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ ۞ قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۞ قالَ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[2].

وأما الكبرى؛ فلقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[3].

ومنها: أن آدم نبي لهم، وكل نبيّ أفضل من أمته.

أما الكبرى فواضحة.

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٤.

٢ـ سورة البقرة، الآيات ٣١ ـ ٣٣.

٣ـ سورة الزمر، الآية ٩.

وأما الصغرى؛ فلقوله تعالى: ﴿يا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمائِهِمْ﴾[١].

ومنها: تمنّيهم منزلته لقولهم لما قال لهم ﴿إِنّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾: ﴿أَ تَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَيَسْفِكُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٢]، ولو لم يكن أفضل لما تمنّوها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْراهيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمين﴾[٣]، فإن العالم يطلق على جميع المخلوقات، ترك العمل به فيمن لم يكن نبياً من آل إبراهيم وآل عمران، فيبقى معمولاً به في حق غيره كالأنبياء.

ومنها: أن طاعة البشر أشقّ، والأشقّ أفضل.



أما الصغرى؛ فلأنّها مع الموانع كالشهوة والغضب ووسوسة الشيطان ومكره وخدعه، وكون امتثالهم باختيارهم، وقد يكون مورده وهو المكلف به خلاف ما تقتضيه طباعهم وتميل إليه أنفسهم، وكون أكثرها كتكاليفهم مبنية على الاجتهاد والاستنباط، بخلاف طاعة الملك فإنها خالية من الموانع ومجبول عليها، وتكليفه فإنّه مبنيّ على النص؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُون﴾[٤].

وأما الكبرى؛ فلقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»[٥]، والأجر على

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

٣ـ سورة آل عمران، الآية ٣٣.

٤ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٧.

٥ـ بحار الأنوار ٦٧ : ١٩١.

قدر التعب والنصب.

والجواب عن الأول: بأنّا لا نسلّم كون السجود له، لِمَ لا يكون لله تعالى وآدم كالقبلة؟ وحينئذ لا يلزم منه الأفضلية، فإن توجّه نبينا ﷺ إلى الكعبة أو بيت المقدس لا يقتضي أفضليّتها عليه، وإن كان حتمياً.

وما قيل من أن ظاهر الآية يدل على أنه لآدم.

وعلى فرض التسليم لا نسلّم عدم أفضليّته حينئذ، فإنه يدل على منصبه استناداً إلى قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [1]، فإنه لم يوجد شيء آخر يصرف إليه ذلك، فيتعين السجود له، فهو بديهي البطلان؛ لقيام الاحتمال الراجح المنافي لظهور قوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ [2]، في كونه له، بأنّ المراد من اللام فيه معنى إلى متعلق بشيء محذوف تقديره متوجّهين إلى آدم، أو التعليل بمعنى: اسجدوا لي لأجل خلقي له، وكون تكريمه على إبليس وهو لا يقتضي تكريمه عليهم، وعدم وجدان شيء آخر لا يقتضي عدم وجوده؛ إذ من المحتمل بل الظاهر أن مراده تكريمه بالإيجاد إبداعاً، والتكوين إنشاءً واختراعاً، من غير أن يكون عن تولد كإيجاده حيث كان أول مولود لجان من خبة بعد قطربة.

ففي المروي عن أهل البيت عليهم السلام أنها حملت فألقت بعد مدة بيضة واحدة، فانفلقت عن أنثى، فسألتها: ما اسمك؟ ولم خلقت؟ فقالت: اسمي قطربة، خلقت لأن أحضن بيضك، فباضت تسع وعشرين بيضة فحضنتها،

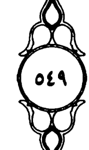
١ـ سورة الإسراء، الآية ٦٢.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٤.

فانفلقت بعد مدة كل واحدة عن مائة وعشرين ألف، ستين منها ذكوراً، ومثلها إناثاً، وأن إبليس أول خارج من ذكور أول بيضة، ومن هنا أنه كان يدعى بأكبر أولاد جان بعد قطربة، وهو إنما يتمّ إذا كان الخروج تدريجياً.

سلّمنا، ولكن نقول: إن المراد به السجود له تعالى عبودية وطاعة، ولما في صلبه من نور نبينا صلى الله عليه وآله وأئمتنا عليهم السلام تعظيماً وإكراماً، فهو أعظم دليل على عظمتهم وتكريمهم وتفضيلهم عليهم دون تفضيله كذلك.

قال الصدوق ـ أعلى الله مقامه ـ: وكان سجودهم لله عزوجل عبودية وطاعة، ولآدم عليه السلام إكراماً لما أودع الله في صلبه من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وهو الذي قامت عليه براهيننا واقتضاه صريح أدلّتنا، كقوله صلى الله عليه وآله: «أنا أفضل من جبرئيل عليه السلام وميكائيل عليه السلام وإسرافيل عليه السلام، ومن جميع الملائكة المقرّبين، وأنا خير البرية وسيد ولد آدم»[1].



وقول أبي جعفر في ما رواه عنه الكناني: «والله إن في السماء لسبعين صفاً من الملائكة لو اجتمع أهل الأرض كلهم على أن يحصوا عدد كلّ صف منهم ما أحصوهم، وإنهم ليدينون بولايتنا»[2].

وفي ما رواه عنه العياشي: «نحن الأمة الوسطى، ونحن شهداء الله على خلقه، وحججه في أرضه»[3].

ولا ينافي ذلك ما تقدّم مما روي في بعض الأخبار: من أنهم حجج على ما دون السماء؛ لكون العموم فيه إضافياً.

١ـ اعتقادات الإمامية: ٩٠، مع اختلاف في الألفاظ.

٢ـ بصائر الدرجات ١ : ٦٧، ح ١، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٣ـ كتاب التفسير للعياشي ١ : ٦٢.

فإن قلت: أين هذا مما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ﴾ الآية[1] من أنه لما كان في صلبه من أنوار نبيّنا صلى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام، وكانوا قد فضّلوا على الملائكة باحتمالهم الأذى في جنب الله، فكان السجود لهم تعظيماً وإكراماً، ولله عبودية، ولآدم طاعة؟[2]

قلت: المراد بكونه لآدم طاعة كونه طاعة لله تعالى وآدم محلّ ظهورها.

فإن قلت: إن ذلك هو معنى كونه لله تعالى عبودية.

قلت: ذلك ممنوع، فإنه إن كان له من حيث هو هو غير ملحوظ فيه شيء آخر اختصّ بالثانية، وإن لم يكن كذلك بأن لحظ فيه أمر آخر اختصّ بالأول إن كان تعظيماً، وبالثالثة إن كان طاعة، فالسجود حينئذ إن كان لله تعالى من حيث إنه هو عبودية وإن كان له لا من تلك الحيثية بل من حيث ما أودعه آدم من الأنوار تعظيم، وإن كان له من حيث إظهار الامتثال وإرادة الاختبار وانكشاف ما بطن من الحقايق المشتبهة بين النارية والنورية طاعة، فهي حينئذ لله تعالى قصد بها ظهور امتثالهم واختبار حالهم، فلا يدل على أفضلية آدم، ولا ينافي ما تقدم.

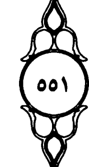


ويؤيده ما روي عن علي بن الحسين عليه السلام: من أنّ آدم لما رأى النور ساطعاً من صلبه إذ كان الله قد نقل أشباحنا من ذروة العرش ـ إلى أن قال: ـ ولذلك أمرت الملائكة بالسجود لك؛ إذ كنت وعاءً لتلك الأشباح[3]، فإنه

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٤.

٢ـ أنظر: تفسير الصافي ١ : ١١٥.

٣ـ بحار الأنوار ١١ : ١٥٠.



قد طولهما وغمرهما في جهة التعظيم؛ لكون الكل عائداً إليه.

فإن شئت فقل: الجهة فيه العبودية، وإن شئت فقل الطاعة.

كيف لا، والحال أنه لو كانت الطاعة له عليه السلام لكان ذلك أعظم دليل على نبوته وبعثته إليهم؟! ولو كان الأمر كذلك لكان الاستدلال بها عليها أولى من الاستدلال بقوله: ﴿أنبئهم﴾ عليها أيضاً، فعدم هذا دليل على عدم ذاك.

سلّمنا، ولكنا نقول: إن أمرهم بالسجود لما تقدم منهم من المنّة عليه تعالى بعبادتهم المدلول عليها بقولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [1]؛ امتحاناً ومكافاة لا يدل على التفضيل.

والحاصل: أنه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قلت: لازم ذلك سدّ بابه بالظاهر؛ لأنه لا ينفك عن ذلك أصلاً.

قلت: لا نريد بذلك مطلق الاحتمال، بل نريد به الاحتمال الراجح السالب للظهور كما سنشير إليه؛ بناءً أن مستند الحجية فيه هو جهته.

سلّمنا، ولكن نقول: إنّ أمر طائفة من الملائكة وهم الذين كانوا في الأرض كما يشعر بذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [2]، من أنّ المراد أنّي جاعل فيها خليفة بدلاً منكم ورافعكم منها، فاشتدّ ذلك عليهم؛ لأن العبادة عند رجوعهم إلى السماء تكون أثقل عليهم به، إن دلّ فإنما يدلّ على تفضيله عليهم ولو لمنّهم عليه تعالى بعبادتهم كما يقتضيه السياق؛ إذ الظاهر من الآية أن الذين أظهروا المن

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

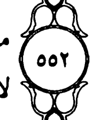
٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

بالتسبيح والتقديس هم الذين قال لهم: ﴿إِنّي جاعِلٌ فِي الأرْضِ خَليفَةً﴾، والذين عرضت عليهم الأسماء وأمروا بالسجود ولو بملاحظة التأمل فيما أشار إليه قوله: ﴿إِنّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون﴾[1] من الصلاح الكائن فيه والكفر الباطن فيمن هو بينكم كإبليس، وقوله: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَالأرْضِ﴾ الآية[2].

فإن قلت: إن الملائكة جمع معرّف تخصيصه بما ذكر محتاج إلى مخصّص.

قلت: السياق على فرض عمومه مخصّص له.

فإن قلت: إن إبليس لم يكن بين تلك الطائفة، والمخاطب بما ذكر منهم هو من كان بينهم لما أشرت إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون﴾[3] من كون المعلوم هو الصلاح الكائن في آدم، والكفر الباطن في من بينكم، مما يدل على أنه هو عامة الملائكة، أو من في السماء منهم، بناء على كونه فيها، كما صرّحت به بعض الأخبار حتى تصدق البينونة.



قلت: إن توقف صدقها على ذلك أوّل الكلام؛ إذ لقائل أن يقول به؛ نظراً إلى كون الكلّ من سنخ واحد، ومن هنا قيل: إنه تعالى حيثما خاطب قوماً بخطاب أو نسب إليهم فعلاً دخل فيهما كل من كان من سنخهم وطينتهم، فكلّما خوطب صفوة الله بمكرمة أو نسبوها إلى أنفسهم شمل ذلك كل من كان من سنخهم من الأنبياء والأولياء والمقرّبين إلّا مكرمة

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

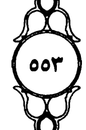
٣ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

خصّوا بها دون غيرهم، وكذلك إذا خوطب شيعتهم بخير أو نسب إليهم، أو خوطب أعداؤهم بسوء أو نسب إليهم، دخل في الأول كل من كان من سنخ شيعتهم وطينتهم، وفي الثاني كل من كان أعداءهم وطينتهم من الأولين والآخرين.

سلّمنا، ولكن نقول ما أوردت به رواية، وما قدّمناه أخرى، فما المرجّح لما تقول على ما نقول؟

فإن قلت: مع ما هما عليه من الاختلاف كيف جمعت بينهما؟

قلت: على فرض تسليم ما تقول لم أذكر كلاً منهما بعنوان الاختيار، وإنما اخترت أحدهما، وذكرت الآخر تبعاً لمن ذكره من أصحابنا.



وعن الثاني: بمنع كونه أعلم؛ إذ تعليمه الأسماء لأن يمتحن بها الملائكة ويظهر عجزهم وانكسار شوكتهم، ويلزمهم بالالتجاء إليه تعالى مكافاة لما صدر عنهم من المنّة في عبادتهم له لا يوجب ذلك قطعاً، ولذا لم يعاتبهم بعد اعترافهم بالقصور عن علمها كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله تعالى: ﴿قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إلاَّ ما عَلَّمْتَنا﴾ (١) بكونه أعلم منكم، فلم جهلتموا قدره، أو تخيّلتموا أني لم أخلق خلقاً أعلم منكم أو أفضل.

وإن قيل بالثاني في تفسير ﴿وَما كُنْتُمْ تَكْتُمُون﴾ (٢)، إلّا أنه غير محقق الثبوت إن لم يكن محقق العدم؛ لأن ذلك مما أيدوه بقولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (٣)، لا مما كتموه.

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٢.

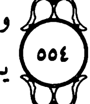
٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

٣ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

ومن هنا قيل في تفسير قوله: ﴿وَأَعْلَمُ ما تُبْدُونَ﴾[1]، تبعاً للنص من منّكم عليّ أو ردّكم كذلك، بل عاتبهم بإبداء المنّة وعزم إبليس مع كونه بينهم على الإباء عن طاعته تعالى أن توسط فيها ما يعود إلى آدم بوجه من الوجوه، حيث قال: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[2].

سلّمنا، ولكنا نقول: تعليم أسماء الجبال والبحار والأودية والنباتات والحيوانات ـ كما عن القمي ـ لا يصلح أن يكون مبدأً للتفضيل، ولا يثبت الأعلمية.

كيف لا، وهم الروحانيون المعصومون الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؟! لا يأكلون ولا يشربون ولا يألمون ولا يسقمون ولا يشيبون ولا يهرمون، طعامهم وشرابهم التسبيح والتقديس، وعيشهم من نسيم العرش، وتلذّذهم بأنواع العلوم الغامضة وانكشاف الحقائق الرامزة، خلقهم الله بقدرته أنواراً وأرواحاً فجعلهم محدقين بعرشه، مطّلعين على غير ما اختصّ به من غيبه، فإن فضّل عليهم آدم بعلم ما ذكر فلم لا يفضّلون عليه بما علموه من غيره؟



فإن قلت: إنّ المروي عن السجّاد عليه السلام فيها أسماء كل شيء[3].

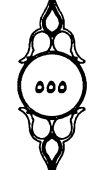
قلت: المروي عن الصادق عليه السلام: فيها أيضاً الأرضون والجبال والشعاب والأودية[4].

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

٣ـ تفسير الصافي ١ : ١١١، عن تفسير الإمام عليه السلام.

٤ـ مجمع البيان في تفسير القرآن ١ : ١٨٠.



إلّا أن يقال: إنما ذكر في آخره من أنه نظر إلى بساط تحته فقال: «وهذا مما علّمه آدم عليه السلام» على التعميم، فيكون مدلول الروايتين واحداً، وهو مع ذلك لا يثبت الأعلمية؛ لأنّ لكل منهما علماً قد حجب عنه الآخر، وإنما أراد الله تعالى تعليمه لها دونهم وعرضها عليهم إظهار الانكسار بانكشاف عدم جمعهم لجميع أنواع العلوم بجميع أنواع المعلومات التي يقع التفاضل بها، وفيها مكافاة وعقوبة لما سلف منهم على حدّ ما ورد في بعض الأخبار المعتبرة من أمر موسى بالسعي إلى من يتعلّم منه لما وقع في قلبه: أنه هل خلق الله تعالى خلقاً أعلم منه وأفضل؟ تأديباً حتى أظهر له معلّمه النفرة من صحبته؛ لغلبة جهله وعدم طاقته وصبره مع أنه أفضل من معلّمه الذي أمر بالأخذ عنه كالخضر عليه السلام.

فإن قلت: ليس المراد بتعليمهما تعليم الألفاظ والدلالة على معانيها فقط مما هو راجع إلى تعليم اللغة لكي يصحّ ما تقول، بل المراد بها حقائق المخلوقات الكائنة في عالم الجبروت المسمّاة عند طائفة بالكلمات، وعند قوم بالأسماء، وعند آخرين بالعقول.

وبالجملة: أسباب وجود الخلائق وأرباب أنواعها التي بها خلقت وبها قامت وبها رزقت فإنها أسماء الله؛ لأنها تدل عليه بظهورها في الظاهر دلالة الاسم على المسمّى، فإن الدلالة كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرق بينهما في ما يؤول إلى المعنى، وأسماؤه تعالى لا تشبه أسماء خلقه وإنما أضيفت في الحديث تارة إلى المخلوقات كلها؛ لأنها كذلك مظاهرها التي فيها ظهرت صفاتها متفرقة، وأخرى إلى الأولياء والأعداء؛ لأنها مظاهرهما التي ظهرت فيها صفاتها مجتمعة، أي ظهرت صفات اللطف

كلها في الأولياء، وصفات القهر كلها في الأعداء.

وإلى هذا الإشارة في الحديث القدسي: «يا آدم، هذه أشباح أفضل خلائقي وبريّاتي، هذا محمّد صلى الله عليه وآله وأنا الحميد المحمود في فعالي، شققت له اسماً من اسمي، وهذا عليّ عليه السلام وأنا العليّ العظيم، شققت له اسماً من اسمي»[1]، إلى آخر ما ذكر فيه، فإن معنى الاشتقاق في مثله يرجع إلى ظهور الصفات وإنباء المظهر عن الظاهر فيه، أو هما سببان للاشتقاق، أو مسببان عنه، وإنما يقول بالسببية من لم يفهم العينية.

والمراد بتعليم آدم الأسماء كلها: خلقه من أجزاء مختلفة وقوىً متباينة حتى استعدّ لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيّلات والموهومات، وإلهامه معرفة ذوات الأشياء وخواصها وأصول العلم وقوانين الصناعات، وكيفية آلالاتها، والتميز بين أولياء الله وأعدائه، فتأتى له بمعرفة ذلك كله مظهريته لأسماء الله الحسنى، وبلوغه مرتبة أحدية الجمع التي فاق بها سائر أنواع الموجودات، ورجوعه إلى مقامه الأصلي الذي جاء منه وصار منتخباً لكتاب الله الكبير الذي هو العالم الأكبر.



قال أمير المؤمنين عليه السلام:

وفيك انطوى العالم الأكبر[2]

والحاصل: أنّ الاسم ما يدل على المسمى، ويكون علامة لفهمه، فمنه

١ـ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ٢٢٠.

٢ـ هذا عجز بيت، وصدره هكذا:

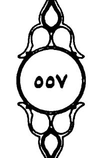
وتحسب أنك جرم صغير

(الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام: ١٧٥)

ما يعتبر فيه صفة تكون فيه، وبذلك الاعتبار يطلق عليه، ومنه ما لا يعتبر فيه ذلك، فالأول يدل على الذات الموصوفة بصفة معينة كلفظ الرحمن فإنه يدل على ذات متصفة بالرحمة، ولفظ القهّار فإنه يدل على ذات لها القهر، إلى غير ذلك.

وقد يطلق بهذا المعنى على مظهر صفة الذات باعتبار اتصافه بها كالنبي الذي هو مظهر هدايته تعالى فإنه اسمه الهادي لعباده.

والأسماء الملفوظة بهذا الاعتبار هي أسماء الأسماء، وعليه ينزّل ما عن الرضا عليه السلام: من أنه صفة لموصوف[1]، وإن احتمل الأول.



وقد يطلق أيضاً على المعنى الذهني كما في قوله عليه السلام: «ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك»[2]، فإن المراد به ههنا ما يفهم من اللفظ دونه، فإنه لا يعبد، وبالمعنى ما يصدق عليه اللفظ، فالاسم معنى ذهني، والمعنى موجود عيني، وهو المسمى، والاسم غيره؛ لأن الإنسان مثلاً في الذهن ليس بإنسان ولا له جسمية ولا حياة ولا نطق ولا شيء من خواص الإنسانية.

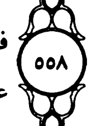
وبالجملة: لكل اسم من الأسماء الإلهية مظهر من الموجودات باعتبار غلبة ظهور الصفة التي اشتمل عليها ذلك الاسم فيه وهو اسم الله باعتبار دلالته عليه من جهة اتّصافه بها؛ وذلك لأنه سبحانه وتعالى إنما يخلق ويدبّر كل نوع من أنواع الخلائق باسم من أسمائه، وذلك الاسم هو ربّ ذلك النوع، وهو سبحانه رب الأرباب، وإلى هذا أشير في كلام أهل البيت في أدعيتهم بقولهم: وبالاسم الذي خلقت به العرش، وبالاسم الذي خلقت به

١ـ الكافي ١ : ٢٧٧، ح ٣.
٢ـ الكافي ١ : ٢١٧، ح ١.

الكرسي، وبالاسم الذي خلقت به الأرواح[1]، إلى غير ذلك من هذا النمط.

وعن مولانا الصادق عليه السلام: «نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلّا بمعرفتنا»[2]؛ وذلك لأنهم عليهم السلام وسائل معرفة ذاته، ووسائط ظهور صفاته، وأرباب أنواع مخلوقاته، ولا يحصل لأحد العلم بالأسماء كلها إلّا إذا كان مظهراً لها كذلك ولا يكون مظهراً لها كذلك إلّا إذا كان في جبلّته استعداد قبول ذلك كله.

قلت: فيه مع كون الإنباء أمراً وإخباراً ظاهراً في خلافه؛ إذ هو إعلام بسهولة، ولو كان المراد ما ذكر لنا سببه بالنسبة إلى الملائكة التعليم؛ لأنه الإعلام بدونها وهم على فرض صحّة ما يدّعيه أقل مرتبة من آدم عليه السلام، فاختصاصه به دونهم ملوح بتفاوت قوة الإدراكين ودالّ على أفضليّتهم عليه، وكون ما روي عن أبي جعفر عليه السلام لما سئل عنها: أنها هو، من أنك إن كنت تقول: هي هو، أي: أنه ذو عدد وكثرة، فتعالى الله عن ذلك، وإن كنت تقول: إنها لم تزل فإنّ «لم تزل» محتمل معنيين، فإن قلت: لم تزل عنده في علمه وهو مستحقها فنعم، وإن كنت تقول: لم يزل تصويرها وهجائها وتقطيع حروفها فمعاذ الله أن يكون شيء معه غيره[3].



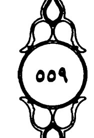
وجواب الصادق عليه السلام لما سأله هشام بن الحكم عن الله مم هو مشتقّ: بأنه مشتقّ من إله، وإله يقتضي مألوهاً، إلى أن قال: تسعة وتسعون اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى لكان لكل اسم منها إله، إلى أن قال: يا هشام، الخبز

١ـ أنظر: المصباح للكفعمي: ٣٠٢، مما يدعى به بعد صلاة فاطمة عليها السلام يوم الجمعة.
٢ـ الكافي ١: ٣٥١، ح ٤.
٣ـ الكافي ١: ٢٨٥، ح ٧.

اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب[1]، مع العرف لا يساعدان عليه؛ لتصريح الأول بكون المراد بالاشتقاق معناه المصطلح، وهما معاً بكون المراد بالاسم معناه المتعارف، وأهل البيت أدرى بالذي فيه، وكون المراد بما عن أهل البيت عليهم السلام: الاسم الأعظم فقط، وفي تكراره بتكرار ما تكوّن لأجله، نوع تأكيد في مقام الإلحاح لا يحصل بدونه.

كيف لا، وأسماؤه محصورة متناهية؟!

فالقول بأن كل نوع عن اسم رافع للحصر فيها أو لعدمه في الأنواع؛ إذ اعتبار كون اسم كل واحد منها ومن أصنافها وأشخاصها اسماً له مما ينافي الحصر المقطوع به من الأخبار.



وكون المراد بالاسم في حديث «من عبد الله» المعنى الذهني مجازاً؛ لقرينة هي عدم صحة كونه معبوداً كما يفصح عنه قول من قال: لما كانت المعاني تتبين بالألفاظ ولم يكن لترتيب الأولى سبيل إلّا بترتيب الثانية في محلّ النطق تجوّزوا فعبّروا عن ترتيب الأولى بترتيب الثانية، ثم بنفسها بحذف المضاف إليها، وإذا وصف اللفظ بما يدل على تفخيمه لم يريدوا المنطوق منه، ولكن معناه الذي دلّ به على المعنى الثاني لا يقتضي أن المراد في غيره ذلك أيضاً.

كيف لا، وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ والصفات والأفعال، وعرفاً: اللفظ الموضوع لمعنى مطلقاً، واصطلاحاً: المفرد الدال على معنى في نفسه، غير مقترن بأحد أزمنته الثلاثة، وحيث لم تثبت له حقيقة شرعية يحمل على العرفي، وأن كون

١ـ الكافي ١ : ٢١٨، ح ٢.

المراد من التعليم الخلق من أجزاء مختلفة وقوى متباينة وحده أو مع غيره، مناف لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [1]، و ﴿يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ﴾ [2]، وقوله: ﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ﴾ [3] موجب لخروجه عما نحن فيه، موهن للاستدلال به عليه، وإن استلزمه بطريق آخر على فرض صحّته يظهر لك بعد التأمل التام، وأنّ كون القول بالسببية ممن ذهب إليها صادراً عنه لعدم فهم العينية مشعر بالميل إلى الوحدة على بعض وجوهه.

وأن الاسم الواحد بالمعنى الذي ذكره قد يطلق على مظهر عدة صفات للذات باعتبار اتصافه بكل منها، فلا يختص الأحداث والإرادة لكل نوع من أنواع الخلائق باسم من أسمائه، بل قد يكون كلها بواحد منها.

وأن تعليم آدم إما بخلق علم ضروري بها فيه، أو إلقاء في روعه، فيشبه أن يكون من باب التكوين الذي هو غير محتاج إلى سبب آخر، أنه إن أراد أن ذلك أمر يفهم من حاق اللفظ فهو بديهي البطلان، وإن كان من القرينة أو الدليل فعليه بيانهما، وأنّى له به، وإن أراد أنه أمر ممكن محتمل فهو مسلّم، إلّا أنه غير كاف في إثبات ما هو من العقايد أو حكمها، فلا يجوز لنا ترك الظاهر المؤيد بقوله تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾ [4] لمجرد ذلك.

فإن قلت: إن القرينة الصارفة موجودة وهي الافتخار بعلمه بها

١ـ سورة البقرة، الآية ٣١.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

٣ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

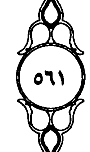
٤ـ سورة إبراهيم، الآية ٤.

وتفضيله عليهم لها.

قلت: لا نفقه شيئاً مما تقول بعدما بيّنا لك أن المقصود بذلك إظهار انكسار شوكتهم والمكافاة على ما صدر عنهم من منّتهم، وليس هناك ما يدلّ على ما ذكرت أصلاً.

سلّمنا، ولكنا نقول: لمَ لا يكون ذلك توطئة وتمهيداً لانقيادهم بدون ردّ منهم عليه تعالى على حدّ ما سبق في أصل الإخبار بجعله خليفة في الأرض إلى السجود لمن هو أقل منهم، بناء على ما هو الأصح من صدور الأمر به بعد ذلك.

وعن الثالث: بأن إنباءه بها لهم لا يدل على نبوّته وبعثته إليهم.



كيف لا، وقد تقدّم أنه حينئذ لم يكن مبعوثاً أصلاً، ولو كان نبياً لهم حينئذ لكان نبياً لحوّاء بعد ذا بطريق أولى، ولو كان نبياً لها لما ثنّى لها خطاب المنع عن قرب الشجرة والأكل من الجنة رغداً، وجمع ضمير الهبوط لكونها الثالثة أو الثانية بناء على أن المراد بالجمع هنا التثنية؛ لقوله: ﴿اهْبِطا مِنْها جَميعاً﴾ (١)، وعبّر به عنهما لكونهما أصل الإنس، فكان المخاطب الجنس.

وعن الرابع: بمنع كونه تمنّياً، لمَ لا يكون ردّاً وإنكاراً أو بياناً لعدم القابلية والأهلية لما رأوه من الجن والنسناس من ارتكاب المعاصي وعدم الطاعة كما يشعر به قوله تعالى: ﴿إِنّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون﴾ (٢)، فإن الظاهر منه تخطئة علمهم بما ذكر قياساً للإنسي عليهما، فيكون المعنى حينئذ: إنك

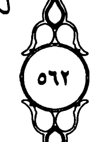
١ـ سورة طه، الآية ١٢٣.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

لا تحتاج إلى ذلك؛ لأن بنا كفاية في إحيائها، أو إنك أرجع هذه الخدمة أيضاً إلينا؛ لأنه لا يقوم بوظايفها غيرنا، لا لأنها أجل من أن تليق بغيرنا، ومن هنا غضوا مدة عظيمة لا للتمني، ويكون تعليم آدم الأسماء وسؤالهم بأنبؤوني وأمره بإنبائهم بذلك بعد عجزهم بياناً وإظهاراً للقابلية الموهومة بل المظنون عدمها عندهم، لا لها ولعدم قابليتهم.

سلّمنا، ولكنا نقول: إن مجرّد الإنباء الذي قد عرفت السرّ فيه لا يثبت النبوّة التي هي الرياسة العامة عليهم وإن توهّمه الصدوق في اعتقاداته.

سلّمنا، ولكنا نقول: لازم ذلك أن يكون الخضر عليه السلام نبياً لموسى عليه السلام؛ لكون المُنبأ به والأمر بالإنباء كليهما من الله تعالى.



فإن قلت: إن سلّمنا الأول لا نسلّم الثاني.

قلت: أرأيت أنّ الخضر عليه السلام أطلع موسى عليه السلام على غيب الله الذي استودعه بغير إذن منه؟!

وعن الخامس: بأنّ إرادة العموم في فقرتيه مستلزم لتفضيل غير المدّعي أيضاً كغير الأنبياء من آل إبراهيم عليه السلام وآل عمران عليهم، وتخصيصهما بالأنبياء وإبقاء العالم على عمومه ليس بأولى من تخصيصه بما عدا الملائكة وإبقائهما على العموم، بل هو أولى؛ لأنّ في الأول تخصيص عامّين دونه.

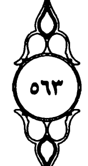
سلّمنا، ولكنا نقول: إن تعميم العالم وتخصيص الآل مستلزم لتخصيص ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[1] في بني إسرائيل أيضاً، فيكثر التخصيص.

١ـ سورة البقرة، الآية ٤٧.

سلّمنا، ولكنا نقول: إن أخرجت نبينا ﷺ عن العموم بادّعاء ظهور العالم في عالم زمانهم مع أن الشك واقع فيه أيضاً بالنسبة إلى شموله لعالم زمانه لا بالنسبة إلى فرديته، والأصل يقتضي التعميم، فنحن نخرج الملائكة عنهم، وإن كان الشك فيه أيضاً، بل قد نقول بأن خروجهم عنه لكون الشك في الفردية له أولى.

سلّمنا، ولكنا نقول: إنه ظاهر معارض بأظهر، فلا يجدي التمسّك به في إثبات ما هو كالأصل.

فإن قلت: إذا ثبت تفضيل غير الأنبياء عليهم ثبت تفضيلهم كذلك بطريق أولى، فتعميم الدليل له غير مضرّ.



قلت: فيه ـ مع كونه غير ما حرّر في مقام النزاع ـ أنّ إثبات ذلك فيه كاف عنه، فلمَ لا حرّرته فيه دونه؟

مضافاً إلى أن تفضيل غير الأنبياء عليهم على القول به كما هو الأصح للسنّة المروية بطرق الخاصّة كما في «العلل» وغيرها، فإن في الأولى: من غلب عقله شهوته أو نفسه فاق الملائكة، ومن غلبت شهوته أو نفسه عقله فقد نزل عن الحيوانات وكان دونها بمراتب، مختصّ بمطيعي هذه الأمة وبالإمامي منهم؛ جمعاً بين ذا وما تقدّم من بطلان عمل غيره، فلم أثبتّه في بني إسرائيل أيضاً؟

فإن قلت: مطيعهم أيضاً إماميّ؛ لما سلف.

قلت: فيه ـ مع أنّك ممّن لا يقول بذلك ـ أن تصدير الخطاب ببني إسرائيل وجعل متعلق التفضيل المضاف من حيث النسبة مما يقتضيان أنّ لهما تمام المدخلية فيه.

وعن السادس: بأنه مع كونه اعتباراً معارضاً بمثله مما تقدم في دليل من فضّل الملائكة عليهم لا مساس له بما نحن فيه، فإنه إن أريد به إثبات خصوص تفضيل غير الأنبياء من المطيعين عليهم فهو غير ما عنون به النزاع، وإن أريد به خصوص تفضيلهم عليهم منعنا الموانع المذكورة فيه عليهم، وكون تكليفهم بالاجتهاد والاستنباط وميل أنفسهم إلى الباطل واقتضاء طباعهم له.

كيف لا، وهم الذين قام البرهان على عصمتهم وعدم دنوّ إبليس منهم، وكون ما علموه وكلّفوا به لا يكون إلّا عن وحي من ربّهم على حدّ ما أخبر به الله تعالى بقوله: ﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى ۞ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى﴾ [1] ؟!

وإن أريد به الأعم فهو مع عدم الدلالة عليه فيه أيضاً كذلك؛ لبطلان فرديه.

سلّمنا، ولكنا نقول: أي فقرة منه مما تنطبق وتجوز عليهم، وكأنّ ذلك ممن نبذ وراء ظهره كتاب الله المبين، وأعرض عما نزل به المطاع الأمين حتى ادّعى أن علم الأنبياء كعلم المجتهدين حاصل عن تبليغ وتعليم المعلّمين؟

وحيث انجرّ الكلام في المقام إلى ما لا يجوز على أمناء الملك العلاّم كان اللازم لابد من بسط يبين به الصحيح من السقيم، وغور يظهر له المنحرف من المستقيم، إلّا أنه لما لم يكن في هذا الفن محلّه حكماً وموضوعاً، مورداً وقياماً، وكان منافياً للاختصار الذي بنينا عليه الكتاب

١ـ سورة النجم، الآيتان ٣ و ٤.

طوينا عنه كشحاً، وضربنا عنه صفحاً؛ اكتفاء بما قفيناه في فن الأصول من معناه الذي لا يجوز عليهم قطعاً.

أصل

احتج من أنكر جواز الكرامات على الأولياء ـ كالمعتزلة ومن وافقهم من الأشاعرة كأبي إسحاق ـ بأنّ الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي لم يتميز عن غيره.

وقرره بعضهم: بأنها لو ظهرت على يد غيره لالتبس بالمتنبّي.

وفي كلّ منهما ما لا يخفى على ذي مسكة.

أما الأول؛ فلأن الفرق بينها وبين ما هو دليل النبوة منها مما هو من نوعها السبق بالتحدّي في الثاني وعدمه فيها.

وأما الثاني؛ فلأن من ظهرت على يده ليس ممن يدعي النبوة لكي يصدق عليه عنوان المتنبّي.

وبالجملة: الخارق المسبوق بالتحدي معجزة، وغيره كرامة.

احتج من جوّزها عليهم من الإمامية والأشاعرة عدا من سلف: بما تفضّل الله به على مريم من فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس، بعدما كفلها زكريا حتى بنى لها غرفة في المسجد الأقصى وحرّج على كلّ أحد في الدخول عليها غيره، وكان كلّما خرج من عندها أغلق عليها سبعة أبواب، وبما منحه فاطمة عليها السلام على ما روته العامة من الطبق المملوء خبزاً ولحماً، حتى قال النبي صلى الله عليه وآله : «أنى لك هذا؟ فقالت: هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب، فقال: الحمد لله الذي جعلك شبيهة سيدة نساء بني

إسرائيل» الحديث[1].

وعلى ما روته الخاصة من الجفنة كذلك.

وبما ظهر على يد آصف بن برخيا من الإتيان بقصر بلقيس بلحظة، مع أن بينهما مسيرة شهرين كما حكاه الله تعالى عنه بقوله: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[2].

وبإنامة أهل الكهف ثلاثمائة وأزيد أحياء من غير آفة أصلاً، والوقوع فرع الإمكان، وهو هنا عين الجواز.

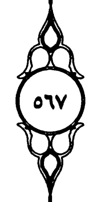
وما عدا الوسط منها مسلّم، وهو مشكل؛ لما ورد من أنه إنما أتى بما ذكر بما عنده من الاسم الأعظم، ومثل ذلك لا يعدّ كرامة؛ إذ لو عدّ حينئذ منها لعدّ إتيان الجنّي به على فرضه قبل أن يقوم سليمان من مقامه بما عنده منه منها أيضاً، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

سلّمنا، ولكنا نمنع كونه آصف، لمَ لا يكون ملكاً قد كان مع سليمان يسدده أو جبرئيل أو الخضر أو سليمان نفسه، ويكون ذلك من المعجزة لا من الكرامة؟ كما يشعر بذلك سبقه بالتحدي لمن تأمّل في أكنافها، وبذل جهده في أطرافها، ويكون الإعراض عن اسمه إلى الذي عنده علم من الكتاب إنما كان لبيان شرف العلم وعلوّ مرتبته؛ إذ الناس أموات وأهل العلم أحياء، ويكون تعلّق الفعل بالمفعول في «آتيك» كالإضافة إنما كان لأدنى ملابسة، فهو راجع إلى العفريت.

سلمنا، ولكنا نقول: لو كان ذلك مع سبقه بما ذكر مما يعدّ منها لما

١ـ الإقبال بالأعمال الحسنة ٢ : ٣٧٦.

٢ـ سورة النمل، الآية ٤٠.



حصل فرق بينها وبين المعجزة، وبين النبي والولي.

فإن قلت: إنّا لا نسلّم أن ما أحببت به مريم منها بل هو من الدلالات على قرب مجيء نبي كإضاءة المحراب من نور وجهها، فيكون ذلك من رموز مجيء عيسى عليه السلام.

قلت: ظاهر الآية كالأخبار أن ذلك قبل حملها به عليه السلام.

سلّمنا، ولكنا نقول: إن ظهور ذلك على يدها ولو كان لأجل ما حملت أو تحمل به لا ينافيها.

سلّمنا، ولكنا نقول: يكفينا في ذلك تكلّمها صغيرة قبل أوانه وعدم رضاعها من ثدي أصلاً.

سلّمنا، ولكنا نقول: الظاهر على يد فاطمة عليها السلام كاف في إثبات المطلوب.

فإن قلت: إنّا لا نسلم كون أهل الكهف ليسوا بأنبياء.

قلت: على مدّعي ذلك الإثبات.

كيف لا، وقد صرّح المشهور بعدم نبوّتهم؟!

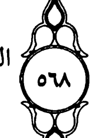
وأنت إذا تأمّلت في ما ذكرنا عرفت أنه لا يتمّ الاستدلال عليها بما عن عزير وعزرة وذي القرنين.

والحاصل: أن من راجع الأخبار وتأمل بعين البصيرة في الآثار الواردين عن السادة الأطهار، الدالين على أن المطيع من عبيده مثله يقول للشيء كن فيكون، عرف أن ما استند إليه المنكر ليس إلّا محض قياس أبدان لا يحكم على ما ينشأ مما تقتضيه حكمة القدير في نوع الإنسان.

أصل

في الثانية: وهي الإمامة التي هي لطف على وجه خاص على ما في «الفصول النصيرية»: من أنه لما أمكن وقوع الشرّ والفساد بين الخلق وارتكاب المعاصي منهم وجب في حكمته تعالى وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف وناه عن المنكر، مبين لما خفي على الأمة من غوامض الشرع، منفّذ لأحكامه؛ ليكونوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ويأمنوا من الوقوع فيه، فكان وجوده لطفاً، وقد ثبت أنه واجب عليه تعالى، وهذا اللطف يسمى إمامة، فتكون الإمامة واجباً[1].

وعلى ما في بعض كتب العلاّمة الحلي: أنها لطف خاص، عكس النبوّة؛ لعدم إمكان خلوّ الزمان عن إمام حيّ، وخلوّه عن نبيّ كذلك.



ويشهد له ما في «عوالي اللئالي» عن الصادق عليه السلام: من أنّ الناصبي شرّ من اليهود، فقيل له: كيف ذلك يابن رسول الله؟ فقال: «إن اليهودي منع لطف النبوّة وهو خاص، والناصبي منع لطف الإمامة وهو عام»[2].

والظاهر أن الحمل في كل منهما منزّل على ضرب من المبالغة وإلّا فهي نفس الرياسة العامة، ومنح من يشاء بها لطف يجب بناءً على أنّ كل لطف واجب عليه تعالى لا أنها نفسه أو بالعكس.

ففي بعض شروح الأولى: أنها رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص إنساني على وجه التبع والخلافة[3].

١ـ أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٦.
٢ـ عوالي اللآلي ٤: ١١، ح ١٩.
٣ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٦.

فبتعميمها المنزل منها منزلة الفصل خرجت رياسة القضاة والولاة في بلد خاص.

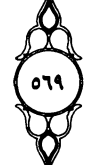
وبتعميم متعلّقها خرجت رياسة الملوك والعلماء؛ لاختصاص الثانية بالأولى منه، والأولى بالثانية منه أيضاً.

وبتنوين الشخص حصلت الإشارة إلى وحدة من ثبتت له ومعهوديّته.

وبالتبعية خرجت النبوة.

وعن الثاني أيضاً في غير ما تقدّم: أنها رياسة عامة في أمور الدنيا والدين لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي (١).

وعن بعض شراح ذلك أنها كذلك مع زيادة: بحق النيابة عن النبي أو بواسطة بشر (٢).



وعن بعض المحقّقين منّا أنها كذلك أيضاً مع زيادة: بحق الأصالة؛ احترازاً به عن من فوّض إليه الإمام عموم الولاية، فإن رياسته عامة لكن ليست بالأصالة، وإخراجه بقيد العموم الظاهر في عدم تقييده بشيء أصلاً؛ لأنه لا رياسة له على إمامة فينتقض عموم رياسته، لا يخلو من وجه.

ومن العامة: أنها رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص.

فبالتقييد وبالعموم يخرج الرئيس والقاضي.

وبشخص من الأشخاص كل الأمّة إذا عزلوا الإمام عند فسقه، فإنّ كل الأمة ليس شخصاً واحداً.

١ـ الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٣٩.

٢ـ الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٤٠.

وفيه: أنه مبني على أصله الفاسد من عدم وجوب عصمة من نميت إليه، وكونه منصوباً للرعية ببيعتهم له.

إلّا أن يقال: إن الرياسة ليست هي إلّا نصب ذلك الرئيس القاهر، ونفس نصبه لطف، وليس هو إلّا هي، فتأمّل.

وقد وقع النزاع في وجوبها، فذهب قوم إليه، وآخرون إلى عدمه.

ومن الأولين من أوجبها عقلاً، ومنهم من أوجبها شرعاً كالأشعري.

والموجب لها عقلاً ما بين موجب لها عليه تعالى كالإمامي والإسماعيلي، وموجب لها على الخلق كالجاحظ والحافظ والكعبي وأبي الحسين البصري.

ونسب أيضاً إلى المعتزلة والزيدية، والمذكور في الأربعين وشرح المحصل وغيرهما: أنّ مذهبهما في ذلك هو مذهب الأشعري، ويعضده ما في شرح الفصول من نقل كونها سمعية عنهما.

وبه يظهر لك وهن ماعن المقداد: من أن الأشاعرة والمعتزلة قائلون بوجوبها على الخلق، ثم اختلفوا فقالت الأشاعرة ذلك معلوم سمعاً، وقالت المعتزلة عقلاً.

ومن الآخرين من قال بعدم وجوبها عند ظهور العدل والإنصاف؛ للاستغناء عن الإمام حينئذ، وبوجوبها عند ظهور الفتن، ومنهم من عكس الأمر؛ استناداً إلى أنه عند ظهورها ربما يقتل استنكافاً عن طاعته، فيؤدي إلى زيادتها.

ومنهم من قال بعدم وجوبها أصلاً، والفعل وعدمه على حدّ واحد، وهم أكثر الخوارج.

وحيث كان ما عدا ما عن الأشعري ومن تبعه والإمامي كذلك غير ظاهر الوجه، فلا يهمّنا التعرض له فانحصر الكلام فيهما فنقول:

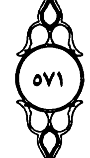
إنّ للأول في المقام دعويين:

الأولى: أنه يجب على الخلق نصب الإمام سمعاً.

الثانية: أنه لا يجب عليه تعالى مطلقاً.

احتجّ على أولاهما: بأن نصبه يتضمّن دفع ضرر لا يندفع إلّا به، ودفعه واجب بقدر الإمكان، فينتج: أنّ نصبه واجب.

أما الصغرى؛ فلأنّ البلد إذا خلا من رئيس قاهر آمر بالطاعة ناه عن المعصية دافع عن الضعفاء بأس الظلمة الأقوياء استحوذ عليهم الشيطان وكثر بينهم الهرج والمرج، وأيّ ضرر أعظم من ذلك؟



وأما الكبرى؛ فبالإجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي، وبالضرورة عند من يقول به، وبأنّ الأمة أجمعت على أنه لا يتولى إقامة الحدود إلّا الإمام أو نائبه، وقد أمر الله تعالى بإقامتها في قوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾[١]، ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾[٢]، ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٣]، وإذا لم يكن إقامتها إلّا لهما كان الأمر بها أمراً به؛ لأنّ ما لا يتم الواجب المطلق إلّا به وكان مقدوراً فهو واجب، وبأنّ الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ أجمعوا على أنه لابد من إمام، وإجماعهم حجة، وذلك لما روي من أنه لما توفي ﷺ كان أول من صعد المنبر فخطب أبو بكر بأنّه:

١ـ سورة النور، الآية ٤.

٢ـ سورة المائدة، الآية ٣٨.

٣ـ سورة النور، الآية ٢.

من كان يعبد محمداً فإنه قد مات، ومن كان يعبد الله فإنه حيّ لا يموت، ولابد لهذا الأمر من شخص يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله، فتبادروا إليه من كل جانب وقالوا: صدقت، ولكنا ننظر في ذلك، ولم يقل أحد منهم إنه لا حاجة لنا به.

وعلى ثانيتهما: بأنه لا يجب عليه شيء أصلاً.

كيف لا، وهو الحاكم على من سواه؟!

والجواب عن الأول من الأول، مضافاً إلى عدم تكرير الحد الأوسط في الكبرى منه؛ إذ الواجب عليه أن يقال: وكل ما تضمّن دفع ضرر لا يتمّ إلّا به فهو واجب، لا دفع الضرر واجب.

وعدم اتّفاقهم على حجية الإجماع؛ لإنكار جماعة منهم لها كالنظام وجعفر بن حرب وغيرهما، بل للعلم به، بل لإمكان وقوعه، وأن مستندها عندهم إن كان ظواهر الآيات والأخبار التي ادعوا دلالتها عليها، بل تواترها، فهي لا تنهض على إثبات ما هو الأصل في دينهم ومذهبهم على فرض تسليم الأخير الذي دون ثبوته خرط القتاد.

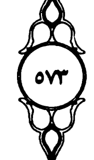
وإن كان الإجماع ولو على القطع بتخطئة المخالف فهو دوريّ؛ إذ القول بأنّ حجيته مطلقة موقوفة عليه ـ دون حجيّته لكشفه عن أمر قطعيّ يدل عليها ـ منقوض بورود مثله بالنسبة إلى الأول، باعتبار كشفه عن أمر كذلك يدل على ثبوت الحكم، فلم التجأ إلى ما يكشف عن قاطع يدل عليها؟

سلّمنا، ولكنا نقول: إن حجية القطع عقلية، والخصم لا يرتضي حكمه، بل إدراكه، وإن حجيته أيضاً إن كانت من حيث كشفه عن شخص

الإمام أو قوله أو رأيه فهي غير معقولة هنا؛ إذ الكلام فيه في أصل نصبه ووجوده من حيث إنه إجماع، فقد قام إجماع الإمامية على خلافها، فإن دلّت الآيات والأخبار على حجّية إجماعه فقد دلّتا أيضاً على حجية إجماعهم، وإن لم يعتبر الثاني؛ لمخالفته، فلهم أن لا يعتبروا الأول؛ لمخالفتهم.

والحاصل: إن اعتبر اتفاق الكل فقد انتفى موضوع الإجماع بالكلية، وإن لم يعتبر فقد عورض بمثله، والاتفاق على القطع بتخطئة المخالف يجري في كل منهما.

سلّمنا، ولكنا نقول: إن الإجماع ما لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم لا يوافق الإمامي على القطع بتخطئة مخالفه، وأنه إن دل فإنما يدل على وجوب النصب، وأما كون الناصب الخلق والحق فلا، وأنه لو تم لدلّ على أنهم بنظام أمرهم ومصالح معاشهم أعرف ممن أنشأهم وصوّرهم وأرسل رحمته لهم ولغيرهم؛ لإهمالهما وعدم إهمالهم ورعايتهم وعدم رعايتهما، أن في نصبهم من لم يكن معصوماً منصوباً من قبله تعالى مفاسد أعظم من مفاسد عدمه.



منها: أنهم ربما يستنكفون عن طاعته فتزداد بسببه.

ومنها: أنه ربما استولى فظلم.

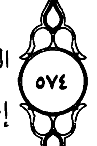
ومنها: أنه ربما احتاج إلى مزيد مال لدفع معارضه وتقوية رياسته فظلم الناس وغصبهم، ويشهد بذلك ما صدر عمن نصبوه منها مما لا يحصى: ومنه إحراق الباب، وإسقاط الجنين، وكسر الأضلاع، وقتل النفوس، حتى اعترف الثاني بأن بيعة الأول فلتة قد وقى الله المسلمين شرّها.

ومن هنا يظهر لك بطلان ما قيل بعد الاعتراف بها بأنها أقل من مصالح النصب، وإذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع التعارض على المرجّح، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

وعن الثاني منه مضافاً إلى أنّ وجوب المقدمة مما قد وقع النزاع فيه حتى أنه نقل البيضاوي القول بعدمه عن جمع.

وذهب ابن الحاجب إلى التفصيل فيه بين الشرط الشرعي وغيره، أنّ إقامة الحدود من الواجب المشروط الذي لا يجب إلّا بعد وجود شرطه.

سلّمنا، ولكنا نقول: لمَ لا يكون من الواجب المعلّق الذي يجب حين الخطاب به أن يؤتى به في زمن حصول الشرط بدون تجوز في أصل إطلاق الواجب عليه؟



سلّمنا، ولكنا نمنع كون المخاطب عامة الناس، لمَ لا يكون المخاطب هم خصوص المنصوبين من قبله تعالى ونوابهم ولو بعنوان الكشف؟ بمعنى أن وجوب الإقامة بعد العلم بأنها لا تكون إلّا من الإمام أو نائبه كاشف عن وجود شخص معصوم منصوب من قبله تعالى.

سلّمنا، ولكنا نقول: إن وجوبها تبعيّ عقلي، أو ليس بسمعي.

وعن الثالث: منه أيضاً على فرض تسليم وروده ـ مضافاً إلى ما تقدم ـ أنه على خلاف المطلوب أدلّ؛ إذ لقائل أن يقول: إن تصديقهم إنما كان لأن يكون لذلك شخص منصوب من قبله تعالى، لا لأن ينصبوا له من لا يعلم برضاه بنصبه، أو علم سخطه فيه.

وعن الثاني: بما تقدّم مفصّلاً، وحاصله: أنّ مثل ذلك ليس بحكم منا

عليه، بل هو حكم منه عليه بموجب حكمته البارعة لنا بعد بطلان دليل الخصم، بأنّ نصب الإمام لطف، وكلّ لطف واجب عليه تعالى.

أما الصغرى؛ فلأنّا نعلم أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبيح ويحثّهم على الواجب كان حالهم في الإتيان بالثاني والاجتناب عن الأول أتمّ من حالهم إذا لم يكن والعلم بذلك بعد استقرار العادة ضروري.

وأما الكبرى؛ فلأنّه نوع من تمكينه تعالى العبد من امتثال الطاعة أو لا فارق بينهما والجامع أنّ كلاً منهما إزالة لعذر المكلف، فإذا كان الثاني واجباً، كان الأول أيضاً كذلك.

ولأنّا نعلم قطعاً أنّ من اتّخذ ضيافة لشخص وأراد أن يتناول من طعامه وعلم أنه لا يحضر إلّا إذا ذهب المتخذ إليه بنفسه وتواضع معه أنه لو لم يفعل ذلك كان جارياً مجرى ردّ الباب عليه وعدم تمكينه.



وبأنّ جميع ما دلّ على النبوّة دال عليها؛ إذ لا فارق بين المنصبين في ذلك، إلّا أن الأولى محلّ مهابط الوحي بدون واسطة، دون الثانية.

ومما قيل: من أنا لا نسلّم أن الإمامة لطف، وأن الخلق إذا كان لهم رئيس كما وصف كانوا أقرب إلى الطاعة، وبأن نصبه إذ كان واجباً عليه تعالى فلا يمكن وجود العالم خال عنه، ولا يمكن دعوى الاستقراء في معرفة الزمان الخالي عنه، وبأن نصبه إنما يكون لطفاً؛ إذ كان خالياً عن جميع المفاسد، وهو ممنوع.

وبأنه لا يجب على الله شيء، فكيف يجب اللطف عليه؟!

وأنّ الفرق بين اللطف والتمكين يمنع قياسه عليه؛ لأن الثاني على تقدير وجوبه إنما وجب لأجل أن تركه ينافي إرادته من العبد فعل الطاعة،

دون الأول فإن تركه لا ينافيها.

ألا ترى أن الإنسان لو أراد من غيره أن يتناول طعامه ولم تصل إرادته إلى حدّ لو لم يتناول احتاج إلى التواضع معه لم يكن تركه حينئذ منافياً لإرادته.

وبأنه على فرض التسليم إنما يحصل بنصبه ظاهراً قوياً يرجى ثوابه ويخشى عقابه؛ إذ لو كان مخفياً ضعيفاً لم يحصل سبب نصبه انزجار عن القبيح أو رغبة في الطاعة، والإمامية لا يقولون بوجوب نصب مثل هذا.

كيف لا، والحال أنه لم يحصل من عهد النبوة إلى أيامنا هذه تسلّط إمام على هذا الوجه؟!



فهو مردود بأن كونها مقربة من الطاعة ومبعّدة عن المعصية مما لا يرتاب فيه ذو مسكة.

وأنّ طريق ما ذكر لا ينحصر بالاستقراء فيكفي في إثباته قول من ثبتت حجية قوله.

وأنّ منع الخلوّ عن المفاسد ممنوع بثبوت كونه معصوماً منزّهاً عن كل نقص كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأنّ الوجوب عليه تعالى بالمعنى الذي ذكرناه هو عين الحكمة، فلا ضير فيه كما تقدم.

وأنّ ما ذكر ليس من باب القياس، بل هو من باب تنقيح المناط.

والمثال بعد القطع بأنّ أصل إيجاد النوع الإنساني إنما كان لأجل الأمر بالعبادة والطاعة لا ينطبق على ما نحن فيه.

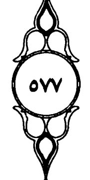
وأنّ وجوده لطف، وتصرّفه المرتب عليه مشاهداً لكل أحد لطف

آخر، فإن توقع ظهوره في كل آن من أعظم البواعث والدواعي إلى اجتناب المعاصي وارتكاب الطاعات.

فإن قلت: إنا لا نسلّم أنه مما يجب مطلقاً، بل هو إنما يجب ما لم يقم غيره مقامه، وإلّا فالواجب حينئذ أحدهما لا بعينه.

قلت: التجاء العقلاء في جميع الأعصار والأمصار إلى نصب الرؤساء في استقامة نظامهم وحفظ أموالهم وضبط أحوالهم يدلّ على انتفاء طريق سواها، وإلّا التجأوا إليه فتمسّكوا به.

أصل



الحقّ أنّه كما وجب في ثبوت نبوّة النبي صلى الله عليه وآله اشترط أن يكون متّصفاً بأوصاف المحامد من كمال العقل والذكاء والفطنة وعدم السهو وقوّة الرأي والشهامة والنجدة والعفو والشجاعة والكرم والسخاوة والجود والإيثار والغيرة والرأفة والرحمة والتواضع واللين، وأن يكون منزّهاً من كل ما يوجب التنفير عنه، وذلك إما بالنسب الخارجة عنه فكما في دناءة الآباء وعمر الأمهات.

وإما بالنسبة إليه فأما في أحواله فكما في الأكل في الطريق ومجالسة الأراذل، وأن يكون حائكاً أو حجاماً أو زيالاً أو غير ذلك من الصنايع الردية، وأما في أخلاقه فكالحقد والحسد والجهل والفضاضة والغلظة والبخل والجبن والحرص على الدنيا والإقبال عليها، ومراعاة أهلها ومنافاتهم في أوامر الله، وأما في طباعه فكالبرص والجذام والجنون والبكم والبله ونحو ذلك؛ لما فيه من النقص الموجب لسقوط محلّه من القلوب

وعدم الانقياد التام إليه وجب ذلك في إمامة الإمام أيضاً كذلك عدا ما استثني كالتقية لحفظ النفس ونحوها، والسهو على رأي.

وذكر بعض المحقّقين من العامة أنه يشترط فيه أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه حتى يكون متمكّناً من إيراد الأدلة وحل الشبهة في أصول الدين، ومن الفتوى في الوقايع والأحكام الشرعية.

وأن يكون ذا رأي وتدبير ليدبر أمر الحرب والصلح، ويشتدّ في موضع الشدّة، ويلين في موضع اللين، وأن يكون شجاعاً لئلاّ يجبن عن القيام بالحروب، ولا يضعف عن لقاء العدو.

وجماعة العلماء تساهلوا في هذه الصفات وقالوا: لا يجب أن تكون هذه الصفات حاصلة في نفس الإمام، بل لو نصب الإمام نائباً متّصفاً بهذه الصفات الثلاث وجاز فالواجب عندهم اتصاف الإمام أو اتصاف نائبه بهذه الصفات الثلاث.



وأن يكون عدلاً في الظاهر؛ لأنه يتصرّف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم، والفاسق لم يبعد فيه التعدي في هذه الأمور، كقتل الناس بغير حق، وصرف أموالهم إلى أغراض نفسه، وفعل الفحشاء، وذلك يؤدي إلى فساد عظيم.

ويندرج في ذلك كونه مسلماً بطريق الأولى.

وأن يكون عاقلاً؛ لأنّ الصفات التي ذكرناها لا تحصل إلّا مع العقل ولاستحقار الناس للمجانين والسفهاء.

وأن يكون بالغاً؛ لأنّ الغالب من حال الصبيان أن لا يحصل لهم الصفات التي ذكرتها، ولأنه لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للبالغين.

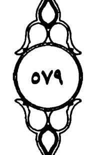
وأن يكون ذكراً؛ لأنّ المرأة ناقصة عقل ودين، ولما ذكرنا في البلوغ، وأن يكون حرّاً؛ لاستحقار العبيد واشتغالهم بخدمة السادات، وأن يكون قرشياً خلافاً للخوارج وبعض المعتزلة.

دليلنا السنة والإجماع.

أما السنّة فقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»[١]، والألف واللام في الجمع للعموم إذا لم تكن قرينة عهد، فيكون المعنى: كل أئمة من قريش إلّا ما خصّه الدليل، ويدخل فيه الإمام الأعظم، وهو المطلوب.

فإن قلت: ظاهر الحديث الإخبار لا الإيجاب.

قلت: الرسول لما بعث لبيان الأحكام كان حمل الحديث على الإيجاب أولى.



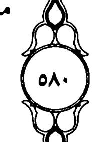
وقوله عليه السلام: «الولاة من قريش ما أطاعوا لأمر الله واستقاموا لأمره»[٢].

والسؤال المذكور مع جوابه ههنا مع مزيد جواب، وهو أنه عليه السلام لو أراد الإخبار عن الماضي والحال لم يفد ولو أراد الإخبار عن الاستقبال لم يصدق، فامتنع حمله على الإخبار.

وأما الإجماع فما ثبت بالتواتر أن الأنصار لما طالبوا الإمامة يوم السقيفة منعهم أبو بكر لعدم كونهم من قريش، واشتهر ذلك في الصحابة، ولم ينكر أحد، وادعاه أبو بكر من وجوب كون الإمام قرشياً، وذلك يدلّ على انعقاد الإجماع على رعاية هذا الشرط، وهو كما ترى.

١ـ الكافي ١٥ : ٧٥٨، ح ٥٤١.

٢ـ السنن الكبرى للبيهقي ٨: ١٤٣، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.



أصل

عصمة الإمام شرط عندنا وعند الإسماعيلية، فما في شرح الفصول من أنه اختلف الناس في وجوب عصمة الإمام، فنفاه الكل إلّا أصحابنا الإمامية[١] ناشئ عن عدم الاطلاع والوقوف على حقيقة الأمر، إن لم يرد من الناس خصوص العامة؛ لمنافاة ما ذكر بعده له.

قال بعض محقّقي الأشاعرة: اختلف الناس في وجوب عصمة الأئمة، فقال أصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج: لا يجب أن يكون الإمام معصوماً، وقالت الإسماعيلية والاثنا عشرية: يجب[٢].

دليل أصحابنا ظاهر.

واحتجّ المخالف بوجوه:

الأول: أن الخلق إنما احتاج إلى الإمام إما لتوقف معرفة الله عليه، وإما لتعلّم الواجبات العقلية منه، والأول مذهب الإسماعيلية فإنهم قالوا: إن معرفة الله لا تحصل بمجرد النظر، فلابدّ من معلّم، والثاني مذهب الاثني عشرية فإنهم قالوا: لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى الإمام، لكن الغرض من نصبه هو أن يعلم الناس الواجبات العقلية فيكون لطفاً من الله تعالى في أداء الواجبات والاجتناب عن القبائح، وعلى كل تقدير يجب كونه معصوماً حتى يحصل الجزم بصدق قوله.

الوجه الثاني: أن الخلق إنما يحتاج إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم، فلو

١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٨.

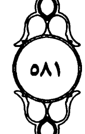
٢ـ الأربعين في أصول الدين (الرازي) ٢ : ٢٦٣، الفصل الثاني.

جاز الخطأ عليه أيضاً لاحتاج إلى إمام آخر وهكذا، فيلزم التسلسل.

الوجه الثالث: التمسّك بقوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمينَ﴾[1]، دلّت الآية على أن الأمامة لا تصل إلى من كان ظالماً، ومن كان مذنباً فهو ظالم، قال الله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾[2]، ويلزم منه وجوب كون الإمام معصوماً.

مجيباً عمّا استدل به الطائفة الأولى بعدم تسليم توقف المعرفة عليه، فإن النظر الصحيح قد يفيدها.

وعما استدلّ به الطائفة الثانية بعدم تسليم كون وجه الحاجة إليه تعليم الواجبات العقلية والتقريب إلى الطاعة والتبعيد عن ضدّها؛ لأن ذلك مبني على وجوب اللطف عليه تعالى، وهو ممنوع.



وبأنّ الآية إن دلّت فإنما تدل على أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلاً بالذنوب التي تنثلم بها العدالة، وأما وجوب العصمة فلا دلالة فيها عليها.

وفيه مضافاً إلى عدم كونه جواباً لرفع التسلسل ومنافاته لما تقدم عنه من الاستدلال بالآية المذكورة على عصمة الأنبياء عليهم السلام من أنه لو صدر الذنب عنهم لانعزلوا عن النبوة؛ لأنّ المذنب ظالم، والظالم لا يستحق عهدها؛ لقوله تعالى: ﴿إِنّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتي﴾ الآية[3].

إلى أن قال: فإن قيل: لم لا يجوز أن يراد بالعهد عهد الإمامة دون عهد النبوة، وسياق الآية على عهد الأولى أظهر؟ قلنا: لا نزاع في ذلك؛ لأنه

١ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.

٢ـ سورة فاطر، الآية ٣٢.

٣ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.

لا يضرّنا لأن عهدها أول درجة من عهد النبوة، فإذا لم يصل إلى المذنب العاصي فلا يصل عهد النبوة إليه بطريق أولى.

أن الوجوب عليه تعالى بمعنى الالتزام بذلك بموجب حكمته المقتضية قبح تركه عليه كما أسلفنا، لا نقص فيه، بل النقص في خلافه، وأنّ كون ما ذكر مقرباً من الطاعة ومبعداً عن المعصية مما لا يسع عاقل إنكاره.

والحاصل: أنّ إنكار ذلك محض مكابرة لا ينبغي الإصغاء إليها، فتأمّل.

وقال المقداد في شرح ما عن العلامة: من أنه يجب أن يكون الإمام معصوماً وإلّا تسلسل؛ لأن الحاجة الداعية إلى الإمام هي ردع الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه، فلو جاز أن يكون غير معصوم لافتقر إلى إمام آخر ويتسلسل، وهو محال.

ولأنه لو فعل المعصية فإن وجب الإنكار عليه سقط محلّه عن القلوب وانتفت فائدة نصبه، وإن لم يجب سقط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو محال.

ولأنه حافظ للشرع فلابد من عصمته ليؤمن من الزيادة والنقصان، إلى آخره[1].

لما[2] ثبت وجوب الإمامة شرع في تبيين الصفات التي هو شرط في صحتها، فمنها العصمة وقد عرفت معناها، واختلف في اشتراطها في الإمام، فاشترطها أصحابنا الاثنا عشرية والإسماعيلية؛ خلافاً لباقي الفرق.

١ـ الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٤١.

٢ـ من هنا شرع الشارح بالكلام.

واستدل المصنّف على مذهب أصحابنا وساق الكلام في تفصيل ما ذكر إلى آخره[١].

والحاصل: أن كون ما عليه الإسماعيلية هو عين ما نحن عليه، وإن خالفونا في تشخيص الموضوع من الأمور البيّنة.

ولعل ما عن المحقّق الطوسي: من أنه لما كان علّة الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق وجب أن يكون الإمام معصوماً وإلّا لم يحصل غرض الحكيم[٢].

لنا على ذلك مع ما تقدّم كل ما دلّ من العقل على عصمة الأنبياء، ومنه حكمه القاطع بقبح تجويز أن يأمر الحكيم عامة الخلق بالرجوع إلى من جاز الخطأ عليه مما هو العمدة عندنا في ثبوت عصمتهم، فلو جاز عدمها فيه لجاز عدمها فيهم؛ لاتحاد المقتضي تجويزاً وعدماً فيهما، واللازم باطل، فالملزوم مثله.



بيان الملازمة: أنا قرّرنا أن كون مستند عصمتهم حكم العقل بقبح تجويز الرجوع إليهم بدونها، وهو بعينه جار فيه.

أصل

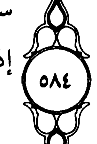
لما كانت العصمة غير مقتضية لإلجاء الخلق إلى الصلاح؛ لما تقدم من أنها لطف وهو ما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية على وجه لا يبلغ حدّ الإلجاء، أمكن معها أيضاً وقوع الفتن والفساد بسبب تعدّد الأئمة الجائز

١ـ الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٤٢.

٢ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٨.

لكل منهم عقد الإمامة لنفسه وقتل مخالفيه ممن لم يرغب فيه ورغب في غيره ممن يجوز له عقدها، وهما ناقضان للغرض من نصبه، هادمان للحكمة المقتضية لتأميره، فاستحالة النقض على الحكيم إن كان النصب من قبله تقتضي استحالة ما تأثّر عنها عليه، وهو نصب المتعدد منه، فيجب أن يكون واحداً في سائر الأقطار، ويستعين بنوّابه.

سلمنا، ولكنا نقول بعد القطع ببطلان عدم وجوب الاتباع أصلاً: إنّ اتباع الكل مع اختلافهم محال، وأحدهم دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، وهو على المعروف بينهم أيضاً كذلك، ولم نقف على مخالف فيما ذكرنا سوى الزيدي فإنه جوّز نصب إمامين في عصر واحد في بقعتين متباعدتين إذا استجمعا شرايط الإمامة.



هذا، ولي الكلّ محلّ تأمّل:

أما فيما عن أصحابنا؛ فلأن وقوع الفتن والفساد بسبب كثرة الأئمة بالوصف المذكور مرتفع، بل مستحيل بكونهم معصومين منزّهين عن فعل ما لا يرضى به الله تعالى، وأنّ اتباع الكل على وجه التخيير الحاكم به العقل رافع للاستحالة كاف في الجواب من كون اتباع أحدهما دون الآخر ترجيحاً بدون مرجّح.

فإن قلت: تخيير الخلق في اتباع الكل يقتضي تجويز اتباعهم لواحد منه فقط.

قلت: اختلاف الرغبات تمنع من اتفاقهم على ذلك، وعلى فرضه فما المانع منه.

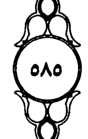
وأما فيما عن الزيدية؛ فلأنّ ما ذكروه عن الاعتبار يقتضي جواز

الاثنين فصاعداً، فاقتصارهم عليهما إن أريد منه الحصر مما لا معنى له.

ومما ذكرنا يظهر لك الكلام فيما عن المحقق الطوسي ﵀ من أنه لما كانت عصمة الإمام غير مؤدّية إلى إلجاء الخلق إلى الصلاح أمكن وقوع الفتن والفساد بسبب كثرة الأئمة، فيكون الإمام واحداً في سائر الأقطار، ويستعين بنوابه.

والحاصل: أنّ العقل الفطري السليم لا يرى سبباً يعتمد عليه في المنع.

نعم، لو قيل: بأنه لم تجرِ به عادة الله تعالى كما يظهر من كون الحسين ﵇ بئراً معطّلة، والحسن ﵇ قصراً مشيداً، وكون زكريا حجة على الخلق بعد صمت عيسى ﵇، وكون يحيى ﵇ كذلك بعد شهادة أبيه إلى زمان تكلم عيسى ﵇ فإنه لما بلغ سبع سنين أو ثلاث على اختلاف الروايتين وتكلم بالنبوة والرسالة كان هو الحجة على يحيى ﵇ والناس أجمعين لكان وجيهاً.



ففي المروي عن الباقر ﵇ في جواب أكان عيسى بن مريم ﵇ حين تكلّم في المهد حجّة الله على أهل زمانه: «كان يومئذ نبياً حجة الله غير مرسل، أما تسمع قوله حين قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتانِيَ الْكِتابَ﴾ الآية[١] »[٢].

وفي جواب ـ فكان حينئذ حجة الله على زكريا في تلك الحال، وهو في المهد ـ: «كان عيسى ﵇ في تلك الحال آية للناس»، الحديث[٣].

ولكن أين هذا من الاستحالة المدعاة إن لم يكن المراد منها

١ـ سورة مريم، الآية ٣٠.

٢ـ الكافي ٢ : ٢٧٩، ح ١.

٣ـ المصدر نفسه.

الاستحالة العادية؛ لكون ذلك خلاف الظاهر منها.

هذا، مع أنه لو امتنع تعدد الأئمة لما ذكر لامتنع تعدد الرسل له بعينه، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان ذلك: أن ما بين آدم عليه السلام ونبينا صلى الله عليه وآله على الأصحّ ستّة آلاف ومائة وثلاث سنين، وقد بعث فيها مائة وأربعة وعشرون ألف نبيّ، فلو لم يتحد بعضهم مع بعض في الزمان لاستبعد ذلك، بل خرج عن حيز الإمكان، وصحّ القول بأنهم لم يكونوا إلّا ألفاً ، وإن كان خلاف المشهور، وحيث كان الأول هو المعروف فلا محيص عن القول بالتعدد فيهم، والقول بأنّ القدر المتيقّن في المنع إنما هو بالنسبة إلى من له ولاية عامة، كأولي العزم، والأمر فيهم ليس كما ذكر قطعاً؛ لبعد الفواصل بينهم، مردودٌ بأنّ الدليل المذكور لو تمّ لعمّ حتى غير أولي العزم بعين عمومه لهم، فهو كالقول بأنه على فرض التعدد إنما كان لتباعد البقاع؛ لتخلّفه في بعض الأنبياء بنصّ الكتاب العزيز.

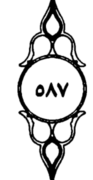
بل قد يقال: إنه لو تمّ دليل امتناع التعدد في الكل لدلّ على عدم جواز تعدد المجتهدين في زمان واحد في مكان واحد عرفاً؛ إذ خوف الفتنة والفساد بتعددهم جارٍ فيهم على نمط واحد إن لم يكن أولى؛ لعدم عصمتهم وشرارة أنفسهم وأنفس أتباعهم التابعين لهم غالباً لاصطياد الدنيا، فيبيحون دم من شاركهم فيها، بل لا يرون له حرمة في مال أو دم أو عرض.

ويؤيد ما ذكرنا في الجملة: ما ورد به بعض الأخبار الصحاح وصرح به بعض العرفاء من أن نبينا صلى الله عليه وآله نبي لجميع الأمم السالفة، وإمامنا كذلك، بل هما كذلك حتى للأنبياء والأئمة السالفين، وأن ما سلف من الصنفين

مبلغ عنهما مؤدٍّ إلى الخلق رسالتهما، كما أشعرت به رواية «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»[١].

وصرّحت به رواية مفضل حيث قال في أثنائها: «أما علمت أن الله بعث رسوله ﷺ وهو روح إلى الأنبياء وهم أرواح قبل خلق الخلق بألفي عام وأنه دعاهم إلى توحيد الله وطاعته واتباع أمره، ووعدهم الجنة على ذلك، وواعد من خالف ما أجابوه إليه وأنكره النار» إلى أن قال: «أوليس علي بن أبي طالب خليفته وإمام أمته» الحديث[٢].

وأعلن به بعض المتكلّمين حيث قال: فكما وجه في زمان ظهوره رسوله علياً ﷺ إلى اليمن لتبليغ الدعوة كذلك وجه الرسل والأنبياء إلى أممهم من حيث كان نبياً وآدم بين الماء والطين، فدعا الكل إلى الله، فالكل أمته من آدم إلى يوم القيامة.



بل قد يقال: بأنه يدل عليه كلّ ما دلّ على أنه ﷺ مرسل إلى الناس كافة، وأنه هو اللايق بعموم رحمته ومرتبة نبيه ﷺ.

وإذا ثبت الأمر في نبيه ثبت في وصيّه قطعاً؛ إذ هو لم يكن خليفة على بعض أمته، بل على جميع من أضيف ونسب إليه.

هذا، ولكن قد يقال: إن الخصم لا ينكر جواز التعدد في عالم التجريد، وإنما يمنعه في عالم الأجسام، فما ذكر من الدليل غير منطبق على ما هو محلّ النزاع، وعلى فرض التسليم من تلك الجهة فلا نسلّم أنه مما هو محلّ الكلام، باعتبار أنه على هذا الفرض قد كان الكلّ مؤدّياً عنه، فلا

١ـ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام ١ : ٢١٤.

٢ـ علل الشرائع ١ : ١٦١، ح ١، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

معارضة بترتيب الفساد عليها الذي هو السرّ في اعتبار الاتحاد.

نعم، قد يقال: إنّ ذلك ينافي ما تقدم في تعريف النبوة من أنها رياسة لشخص مخبر عن الله بدون توسّط بشر؛ إذ على هذا الفرض الكل مخبر عن الله بتوسّط بشر.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنهم اتصفوا بذلك إما لإعادة ما قد بلغهم الرسول إياه لبعد الفصل بين العالمين على لسان الملك المسمى بالوحي، وإما لأن من جملة ما بلغهم أنهم أنبياء ورسل من قبل ربهم فيكونون بالنسبة إلى ما أدوا عن ربهم بعد ثبوت نبوتهم ورسالتهم على لسان نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه رسلاً وأنبياء، فهم أمة باعتبارهم رسلاً، وأنبياء باعتبار آخر كما يشعر بذلك قول من تقدم، فالكل أمته بعد قوله: بأنه وجههم إلى أممهم.

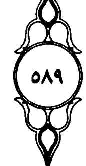
وإما لأن المرسل به إليهم أمر خاص لا ينافي نزول الوحي عليهم في عالم الأجساد العنصري، فيكون مرسلاً إليهم في دعوة التوحيد ونحوه دون غيره مما يحتاج إلى الوحي في كل آن، فاتصافهم بكونهم أنبياء ورسلاً بالنسبة إلى الثاني، دون الأول.

أصل

لما وجبت عندنا عصمة الإمام وإلّا لانتقض الغرض من نصبه وجاز كون النبي غير معصوم وكانت من الأمور الخفية التي لا يكفي في الوقوف عليها صلاح الظاهر المعلوم بالمعاشرة التامة، بل لابدّ فيها من صلاح الباطن؛ لأنّ الأعمال في عرضة الرياء والسمعة والعجب والنفاق، فهي لا يطلع عليها إلّا علام الغيوب، كان أمرها موكولاً إلى النصّ القولي الدال على المراد

دلالة ظاهرة لذاته، ليكون جلياً أولاً، بل مع ضمّ مقدمة أو مقدمات ليكون خفياً، أو الفعلي كخلق المعجزة على يده عقيب دعواه أو فعل مشعر إشعاراً ظاهراً بالدلالة على المعنى المراد من الله تعالى شأنه، أو من الرسول أو إمام قبله، وإن كان الأول من الفعلي لا يكون إلّا من الأول كالثاني في كونه لا يكون إلّا من الأخيرين، ولم يكن للخلق طريق سواه في معرفة المعصوم، فيكون الإمام من نصّ عليه من قبل من ذكر.

ويؤيد ذلك أن الإمامة ولاية من قبل الله أو رسوله أو الإمام السابق، فلا يتولاها غيرهم ممن لا يؤذن له في ذلك وأنها أعظم من القضاء والاحتساب المحتاجين إلى الإذن قطعاً، وأنها بغير ما ذكر كالبيعة والشوكة والقيام والدعوة مختلة النظام مفتراة على الملك العلام لاختلاف الآراء في أصل الاختيار وفي الترجيح بعد إمعان الأنظار، ولأن من لا ولاية له في شيء، كيف يولي غيره؟ وأنه لو ثبتت الإمامة بالبيعة لثبتت النبوة بها؛ لأنه تعالى إذا رضي بالتخلف بها رضي بما ينطق به المتخلف في إحكامه لها، ولو كان نطقه عن الهوى، وأنه لو كانت البيعة والشوكة ونحوهما من الطرق لم تخص الأئمة وقد انحصرت حتى عند الخصم.



ودعوى انكشاف الإذن بالبيعة والشوكة والقيام والدعوة مع كون الأولى لم يرد النص فيها إلّا في الحروف مجردة عن الدليل كدعوى أن القضاء والاجتناب إنما منع عنهما النص بدون الإذن أو كونهما ممنوعين بدون الإذن أول الكلام؛ لجواز التحكيم في الأول بين جمع من العلماء الأعلام مع أن الأولية تقتضي أن الحكم فيما نحن فيه كذلك، وأن التحكيم فيما بين الكل منصوص في الجملة، فهما كدعوى أن الرجوع في الثالث

إلى المرجحات قاطع للنزاع والفساد، مع أنها نظرية يدعيها كل منهم ويخطئ خصمه فيها وكدعوى أن الحاكم يتولى على المدعى عليه وبه بشهادة الشهود، وإن لم يكن لهم التولية فيهما، أو أنه يولي غيره ويملكه بشهادتهم فيما ذكر، ولا يتولى هو عليه ولا يملكه، وأن ولي المرأة يولي غيره عليها في التصرف فيها مع أنه ليس له ذلك في الرابع، مع أن ما نحن فيه لا يقاس عليها؛ لأنها مقامات الإذن دونه إن لم يكن من مقامات المنع المستفاد من النص أو التنصيص.

نعم، لو حاول المستدل به منا أنه أمر عقلي مطلقاً صحّ النقض عليه بما ذكر، إلّا أنه غير ظاهر منه؛ لأن عدم الولاية أعم من عدم ثبوتها وثبوت عدمها.

وعلى كلّ حال: فقد خالفنا بعدما وافقنا على ثبوتها بالنصّ أهل السنة، فقالوا: ثبتت أيضاً بالبيعة والاختيار والشوكة والقهر والإجبار وإن كانت على خلاف رضا الملك الجبار؛ استناداً إلى أنها لنظم أمر الخلق ودفع الأضرار، فلا يشترط إلّا رضاهم وتوافق الأنظار.

والزيدية فقالوا تثبت لمن كان من ولد الحسنين أو أحدهما بشروط خمسة: العلم بالأحكام الشرعية والزهد والشجاعة والقيام والدعوة؛ استناداً إلى أنه بعلمه بالأحكام يحصل نظم الشريعة، وبالباقي يحصل نظم أمر الخلق.

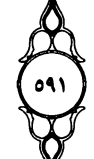
والظاهر أن بين القولين عموماً وخصوصاً من وجه، فرب ذي بيعة أو شوكة لم يجمع تلك الصفات، ورب جامع لها لم يكن ذا بيعة أو شوكة،

ولو لم يكن إلّا قوله تعالى: ﴿قُلْ آللَّهُ أذِنَ لَكُمْ أمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُون﴾ [١]، وقوله: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [٢]، و ﴿إنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [٣]، و ﴿إنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إثْمٌ﴾ [٤]، لكفى في ردهما.

ثم إن كان مراد الخصمين إثبات ما ذكر بالطريقين المتقدمين مع فقد النص فكيف حكموا بها مع وجوده؟

وإن كان مرادهما ترجيحها عليه وإن كان طريقاً طالبناهما بالمرجح، وإلّا فنحن آخذون بالمتفق عليه الذي لا ريب فيه.

سلمنا، ولكن نقول: فما الحاجة على هذا التقدير إلى الاستدلال بروايات مكذوبة وتأويلات آيات موهومة، مع أن المسألة اعتقادية مطلوب فيها اليقين، ولا يكفي فيها الاحتمال والظن والتخمين؟ والإلزام والمعارضة بما ليس بمسلّم غير متّجهين.



أصل

المنصوص على خلافته عن النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل بالنصّ الجلي والخفي، كتاباً وسنّة بقسميها، والمدلول عليه والموحى إليه بالاعتبار العقلي القطعي والظنّي هو علي بن أبي طالب عليه السلام، فهو الإمام كذلك دون العباس؛ لمكان إرثه الباطل بكون ابن العم لأب وأم مقدماً على العم لأب، ودون

١ـ سورة يونس، الآية ٥٩.
٢ـ سورة الإسراء، الآية ٣٦.
٣ـ سورة يونس، الآية ٣٦.
٤ـ سورة الحجرات، الآية ١٢.

أبي بكر لبيعته المكذبة؛ لكونه المراد من قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً﴾ [1]، بالإجماع المختل بخروج أعاظم الصحابة عنه، وبكون علي عليه السلام وأولاده لا زالوا في تقية وخوف عند الإمامية، مع أنّ المراد تبديل الخوف من الكفار بالأمن منهم الذي هو المناسب لتمكين الدين؛ إذ لم يكن لأبي بكر على الظاهر دين غير دين علي عليه السلام؛ إذ الدين عند الله الإسلام.

ومن قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إلى قَوْمٍ أُولي بَأْسٍ شَديدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [2].

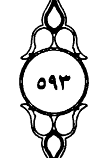


بتقريب: أن المراد من المخلّفين قوم طلبهم رسول الله صلى الله عليه وآله لما سار إلى مكة عام الحديبية فارتحلوا معه ثم تخلّفوا عنه، فالداعي لهم إن كان النبي صلى الله عليه وآله لزم التناقض؛ لقوله تعالى قبل ذلك: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إذَا انْطَلَقْتُمْ إلى مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها ذَرُونا نَتَّبِعْكُمْ يُريدُونَ أنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا﴾ [3]، فإنّ قوله تعالى: ﴿لن تَتَّبِعُونا﴾ منع من الرسول صلى الله عليه وآله لهم، فلو دعاهم لزم ما ذكر، وإن كان علياً عليه السلام نافى ذلك قوله تعالى: ﴿أو يُسْلِمون﴾؛ إذ لم يتّفق لعلي عليه السلام بعد الرسول صلى الله عليه وآله قتال على الإسلام، بل كانت محاربته على الإمامة وإن كان من بعد علي من أولاده، فهو خلف، إما للإجماع أو لعدم دعوتهم للأعراب، فتعين أن يكون الداعي هو من

١ـ سورة النور، الآية ٥٥.

٢ـ سورة الفتح، الآية ١٦.

٣ـ سورة الفتح، الآية ١٥.



كان قبل علي عليه السلام فيكون هو المعني بوجوب الطاعة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تُطيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَما تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَليماً﴾ (١)، فيكون إماماً، ومتى صحّت إمامة واحد منهم صحت إمامة أبي بكر؛ إذ لا قائل بالفرق، مع أنه لا مانع من كون الداعي هو النبي صلى الله عليه وآله من دون لزوم التناقض؛ لكون المراد: سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم محققة الأخذ بالغلبة ذرونا نتبعكم، يريدون أن يبدلوا كلام الله بالاتباع تارة والتخلف أخرى، فيتبعون في مقام يقطعون بالظفر والغلبة والغنيمة، ويتخلفون في مقام عدم القطع أو القطع بالعدم كعام الحديبية، فإن تخلّفهم فيه لقطعهم أو ظنّهم بعدم انقلاب الرسول صلى الله عليه وآله والمؤمنين إلى أهلهم، فإذا كان الأمر كذلك فقل لِمَ لم تتبعونا في عام الحديبية الذي هو غير معلوم الظفر فيه والغنيمة فلا نريد متابعتكم فيما هو محققهما، فلا ينافي الدعوة منه لهم في غير ما هو كذلك.

وإليه الإشارة في الأولى بالانطلاق، وفي الثانية بوصف القوم بأولي بأس شديد، أو كون المراد أنهم إذا أرادوا المتابعة بعد الظفر وحصول الغنيمة في عام الحديبية بعد المراجعة عند إرادة الانطلاق إلى قسمة الغنيمة طمعاً فيها فقل لهم: لا شيء لكم منها لكونكم لم تتبعونا، فلا دلالة فيها على المنع أصلاً، فضلاً عن كونه على الدوام.

ولو كان المراد المنع كان المناسب ـ إن لم يكن الواجب ـ هو التعبير بـ «لا» لا بـ «لن».

أو كون المراد أنكم وإن طلبتم الآن المتابعة لنا لكنكم غير موفقين

١ـ سورة الفتح، الآية ١٦.

لها وسيكشف حالكم بالدعوة إلى قوم أولي بأس شديد، ولا من كونه علياً عليه السلام بناء على أن الإمامة جزء الإسلام بل ركنه الأقوم، فالمحاربة عليها محاربة عليه.

وكونه المراد أيضاً من قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى ۞ الَّذي يُؤْتي مالَهُ يَتَزَكَّى ۞ وَما لأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزى﴾ (١).

بتقريب: أنّ المراد بالأتقى فيها إما أبو بكر وإما علي عليه السلام بالإجماع، والثاني ممتنع؛ لعدم اتصافه بالوصف المذكور فيها؛ لأنه نشأ في تربية محمد صلى الله عليه وآله وبطعامه وشرابه، وتلك نعمة تجزى، والأول ممكن؛ لكونه لم يكن للنبي صلى الله عليه وآله في حقه نعمة تجزى، بل كان له في حقه نعمة الإرشاد إلى الدين وتلك النعمة لا تجزى لقوله تعالى: ﴿ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلى رَبِّ الْعالَمين﴾ (٢)، وإذا كان هو الأتقى من الكل الشامل لعلي عليه السلام وغيره كان هو الإمام المنصوص عليه من قبل الله تعالى، مع أنها قد نزلت في أبي الدحداح، ومجرد الاحتمال لا ينهض دليلاً لما يطلب فيه اليقين.

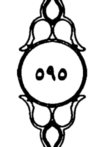
هذا، مع أن نعمة الإرشاد مما طلب الجزاء عليها من غير ذوي القربى بالمودة لهم، فتعين بذلك أن المراد بالأتقى فيها هو علي عليه السلام؛ لأن التربية والإطعام ونحوه من النبي صلى الله عليه وآله له ما كان بقصد الجزاء، بل لمحض القربة الخالصة، فيكون المعنى: وما لأحد عنده من نعمة قصد بها الجزاء وأريد منها المكافاة، لا أنه ليس لأحد عنده نعمة تقبل الجزاء والمكافاة على حد

١ـ سورة الليل، الآيات ١٧ ـ ١٩.

٢ـ سورة الشعراء، الآية ١٠٩.

ما دل عليه قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إلاَّ الإِحْسان﴾[1].

والمكذبة أيضاً لأخباره الجعلية: كـ «ما طلعت شمس علي أفضل من أبي بكر وعمر»، المستلزم لتفضيلهما على النبي صلى الله عليه وآله إن فضّلا على علي عليه السلام؛ لأنه بنص الكتاب نفسه بمعنى المساوي له؛ لتعذر الاتحاد الحقيقي، و «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»، المحتمل على فرض صحّته أن «أبي بكر» بالتصغير منادى حذف منه حرف النداء، وأن الموصول بصيغة الجمع دون التثنية، فيكون المعنى: اقتدوا بالأئمة الذين يأتون بعدي يا فلان وفلان، وصغّر الأول استحقاراً له لما حاول الرفعة بالكناية، أو أنه بالتكبير، لكن صدوره قبل تأسيس علم العربية؛ لأنه من أبي الأسود الدؤلي بأمر أمير المؤمنين في زمنه، فيتسامح في مثل ذلك قبله بما لا يتسامح فيه بعده، فيكون المعنى حينئذ ما ذكرنا أيضاً.



هذا، مع أن الأمر بالاقتداء الذي لا عموم فيه؛ لكونه فعلاً أعم من التخليف الذي هو مقام التصرّف في النفوس والأموال والأحكام.

و «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً»، من العضّ؛ لما فيه من ظلم الرعية، مع كونه لا دلالة فيه ـ على فرض صحّته ـ على كون التخليف من قبله أو من قبل الله أو من قبل أنفسهم على حد ما أسرّه إلى بعض زوجاته من أنه يلي الخلافة بعدي فلان وفلان، فهو أعم، والعام لا دلالة فيه على الخاص إن كان عاماً منطقياً.

وأنه «لو كان نبي بعدي لكان عمر»، مع ظهوره على فرض صحّته في تفضيله على أبي بكر، فهو أحق بأن يجعل الخليفة الأول، فلا ينبغي

١ـ سورة الرحمن، الآية ٦٠.

للنبي صلى الله عليه وآله تقديم المفضول على الأفضل.

وعلى كل حال: فالكل على فرض صحته ودلالته معارض بما هو أصح وأدل، ومع ذلك فالاستناد إليه أولى من الاستناد إلى البيعة قطعاً.

أصل

من الكتاب مما دلّ على خلافة علي عليه السلام بدون فصل عدة آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطيعُوا اللَّهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1].

بتقريب: أن يقال: إن المراد بأولي الأمر إما من علمت عصمته أو لا، والثاني لاستحالة الأمر من الله بالطاعة المطلقة لمن يجوز عليه الخطأ، أو يكون خطؤه مساوياً أو أكثر من صوابه باطل، فتعين الأول، وليس هو إلّا علي عليه السلام وأولاده؛ لعدم ادعاء العصمة من أحد لغيرهم.

وهذا هو السر في الإشكال في وجوب الرجوع إلى المجتهد العامل بالظن الذي لم يقم على التعبد به دليل شرعي، وإنما ركن إليه لدليل الانسداد كما سيأتي.

وفي الحكم بعصمة الأنبياء عليهم السلام؛ إذ لو جاز أو وجب الرجوع إلى من يجوز عليه الخطأ لكانت العصمة أمراً مستغنى عنه غير محتاج إليه.

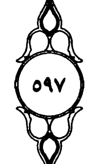
ومنها: قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقين﴾[2].

١ـ سورة النساء، الآية ٥٩.

٢ـ سورة التوبة، الآية ١١٩.

بتقريب ما ذكر بعينه في الأولى، وهو أنّ الصادقين الذين قد أمر بالكون المطلق معهم إما من علمت عصمتهم أو لا، والثاني مستحيل على الله تعالى؛ لما تقدّم، فتعيّن الأول، وليس هو إلّا علي عليه السلام وأولاده ؛ لما ذكر.

والحاصل: أن إرادة النبي صلى الله عليه وآله من الصادقين يكذبها اعتبار الجمع، وإرادة الأول والثاني والثالث فقط يستلزم كون علي عليه السلام وأولاده مأمورين بالكون معهم أيضاً، وأمر الله تعالى من عصمه عن الزلل والخطأ بمتابعة من كثر منه قبيح لا يجوزه عاقل على الله تعالى، وإرادتهم مع علي عليه السلام وأولاده عليهم السلام تستلزم كون الأمر بالكون معهم أمراً بالمحال الذي هو على الله مستحيل؛ لكون ما في يده ويد أولاده وما في أيديهم على طرفي نقيض على وجه لا ينكره المتتبع.



ومنها: قوله تعالى: ﴿وَما مُحَمَّدٌ إلاّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أعْقابِكُمْ﴾ الآية[1] .

بتقريب: أن يقال: إن كان المراد منها علياً ومن تبعه في ذلك الزمان الذين هم كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود لزم تخصيص الأكثر، وهو غير جائز.

وخالف ما عن ابن عباس وغيره من أن المعنيّ بقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ إلى آخره[2] عليّ وولداه وأمهما وخادمتهما.

وللأول وعدم الدليل امتنع أن يراد منها خصوص أهل الأهواء كما ادّعاه بعض من خالفنا، وإن كان المراد منها الخلفاء الثلاثة ومن تابعهم فقد

١ـ سورة آل عمران، الآية ١٤٤ .

٢ـ سورة الإنسان، الآية ٧ .

تم المطلوب؛ إذ لو كانوا خلفاء من قبل الله تعالى أو النبي صلى الله عليه وآله ما انقلبوا عن الدين هم ومخالفوهم، فانقلابهم عن الدين كاشف عن أن الخليفة غيرهم بعد القطع بأن النبي صلى الله عليه وآله لم يمت عن غير وصيّة وعهد إلى شخص مخصوص كما يظهر من الخصم المستدل بالآيات والأخبار دون البيعة، وإن خالفنا في تعيينه، فادعى أنه أبو بكر، وادّعينا أنه عليّ عليه السلام.

فإذا ثبت انقلاب أبي بكر ومن تابعه عن الدين ثبت أنه غير خليفة، وأن الخليفة علي عليه السلام، وقدأطلنا الكلام في ذلك في كتابنا المسمّى بـ «الخزاين».

ومنها: قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ الآية[1].



بتقريب: أن يقال: إن كان المراد بالتبليغ فيها تبليغ الأحكام الشرعية لزم نسبة التقصير إلى النبي صلى الله عليه وآله في إهماله بتبليغها إلى سنة وفاته؛ إذ فرض تبليغ ما قد بلغه مع كونه غير مناسب لعدم تبليغ الرسالة إن لم يفعل، والإغراء على الفعل بالعصمة من الناس تحصيل حاصل.

وإن كان المراد به التبليغ في أمر الولاية كما يدل عليه إكمال الدين به وارتضاء الإسلام ديناً، فإن كان أمر ولاية الثلاثة أو الأربعة أو الأول فقط فلم تركوا هذا الأمر الواضح وركنوا إلى البيعة؟ وأي تهمة في مثل هذا حتى يحتاج إلى العصمة من الناس.

وكيف يسع النبي صلى الله عليه وآله أن يخالف أمر الله فيعقدها في الغدير لعلي عليه السلام الذي كان محل التهمة؟

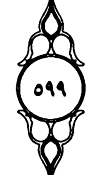
وإن كان أمر ولاية علي عليه السلام فقد تم المطلوب بنزول إمامته من

١ـ سورة المائدة، الآية ٦٧.

السماء.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمين﴾ [١]، فإنها قد دلت على أن الإمامة لا تصل إلى من كان ظالماً ولو لنفسه بالكفر أو ساير الذنوب على حد قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ [٢]، وغير عليّ كان كافراً مذنباً، وعليّ عبد الله غلاماً يافعاً وقريش يعبدون الوثنين، وإذا انتفت بها خلافة من ادعى خلافته تعيّنت بها خلافة عليّ عليه السلام بالإجماع، ولو كان فرضياً.

والقول كما عن بعض أهل السنة بأنها إنما دلت على أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلاً بالذنوب التي تنثلم بها العدالة لا مطلقاً، ومن ادّعيت له الخلافة لم يكن ممن هو مشتغل بالذنوب المنافية لها، غير متّجه؛ إذ لا ذنب أعظم من الكفر، ولا تسالم أزيد منه على فرض عدم صدور غيره منهم بعد الإسلام كإحدار الدباب، وقولهم: إنّ النبي صلى الله عليه وآله يهجر، وتخلفهم عن جيش أسامة ونحوها، أو بعد التخلف كإحراق الباب، وإسقاط الجنين، وضرب فلذة كبد النبي صلى الله عليه وآله، وقود حبيبه في حمائل سيفه المصرّح به في جملة من كتبهم التي منها الصحاح، وإلزام الناس بالبيعة والاستقالة منها، وكذبهم على الله ورسوله صلى الله عليه وآله في السقيفة، وقذفهم لمن عصمها الله وطهّرها، وغصبهم «فدك» و «عوالي»، ونحو ذلك، فهو كالقول بأنهم كانوا على الكفر فرجعوا عنه، فلم يكونوا حين التخلف ظالمين.



وأن ما ادّعي صدوره بعد الإسلام غير ثابت، وبعد التخلّف لمصلحة جوزت ذلك، فإن كون المشتق ليس بحقيقة فيما انقضى عنه المبدأ أول

١ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.

٢ـ سورة فاطر، الآية ٣٢.

الكلام.

وصدور بعض ما ادعي صدوره بعد الإسلام مسلم، وتجويز المصلحة لما صدر بعد التخلف لمثلهم ممنوع، وإنكاره مخالف للضرورة؛ إذ لو كان ذلك عذراً كان قلة الماء لعاقر ناقة صالح كذلك.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ في كِتابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ وَالْمُهاجِرينَ﴾ [1]، فإنّ علياً عليه السلام وأولاده أقرب إلى النبي صلى الله عليه وآله من كل من ادّعى الإمامة لما عرفت في العباس.

وعلى فرض منعه في ابن العم والعم فلابدّ من تسليمه في الولدين كالحسنين عليهما السلام، وكل من كان كذلك فهو أولى بها، فإن أولوية أولي الأرحام إما في كل ما للرجل أن يتصرف فيه أو بعضه، فإن كان الأول لزم انتقال ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله إليهم؛ قضيّة للعموم، وإن كان الثاني فذلك البعض إما الولاية أو غيرها، والثاني باطل؛ لعدم القرينة الدالة عليه، فيتعين الأول؛ لقوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [2]؛ إذ أولوية النبي صلى الله عليه وآله هي الولاية المقصودة هنا لا سيما على ما يدعيه الخصم من أنه لا يورث درهماً ولا ديناراً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْناهُ في إمامٍ مُبين﴾ [3].

بتقريب: أن الإمام لا يراد منه اللوح؛ لأنه ليس بمعناه، والتجوز يحتاج إلى القرينة، مضافاً إلى أن الخصم لا يقول بأن كل شيء قد أحصي في

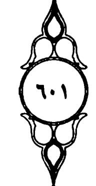
١ـ سورة الأحزاب، الآية ٦.

٢ـ سورة الأحزاب، الآية ٦.

٣ـ سورة يس، الآية ١٢.

اللوح، ولذا حكم فيما لم يوقف فيه على نص بالإباحة الواقعية، بمعنى عدم حكم فيه لا حكم بها فيه، ولا النبي صلى الله عليه وآله ؛ لأنه كان الأنسب حينئذ أن يقول: وكل شيء أحصيناه فيك، ولا أحد الخلفاء الثلاثة؛ لعجز الأول عن معرفة مثل «أبّا» [١] ونحوه، وقول الثاني: حتى المخدّرات أفقه منك يا عمر [٢]، وحكمه بالعول والتعصيب لما التفّت عليه الفرايض ولم يعرف حكمها، وكون الثالث أسوأ حالاً منهما، فتعين أن المراد بها هو عليّ عليه السلام .

ففي «المعاني» عن الباقر عليه السلام ، عن أبيه، عن جده: أنه لما نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله قام أبو بكر وعمر سألاه: أهو التوراة أو الإنجيل أو القرآن؟ فقال: لا، فأقبل أمير المؤمنين عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : هو هذا، إنه الإمام الذي أحصى الله فيه علم كل شيء [٣].



ومنها: قوله تعالى: ﴿ فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَب ﴾ [٤]، بناء على أن القراءة فيه هي كسر الصاد.

بتقريب: أن يقال: إن المراد فإذا فرغت من حجة الوداع أو من نبوّتك أو من تبليغ الشرايع والأحكام فانصب علياً عليه السلام ، كما يقتضيه سياقها، وعدّ ما أنعم به عليه من الأمور العظام وعدم التعرض فيها للصلاة حتى يكون المراد: فإذا فرغت من الصلاة فانصب في الدعاء، وإن ورد به بعض النصوص، إلّا أنه لا ينافي ما ذكرنا؛ لكونه أحد البطون، فلا يلتفت إلى ما

١ـ في قوله تعالى: ﴿وَ فاكِهَةً وَ أَبًّا﴾ سورة عبس، الآية ٣١.
٢ـ أنظر: المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام : ٥٣١.
٣ـ معاني الأخبار: ٩٥.
٤ـ سورة الشرح، الآية ٧.

عن عدو الله ـ وإن لُقّب بجار الله ـ من أنه إذا جاز ذلك جاز أن يقال: فإذا فرغت فانصب العداوة لعلي مع كونه عنده الإمام الرابع، وكونه ممن شهد له بالجنة، وكون النبي صلى الله عليه وآله كان مفتوناً بمحبته.

هذا، مع أن ذلك ليس من الأمور المهمة التي يؤمر بها بعد بتبليغ الرسالة لأجل الخروج عن الحيرة والضلالة، فهو أحرى لأن يقال فيه: ﴿ أَفْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ [1].

ومنها: قوله تعالى[2]: «إن هذا على صراط مستقيم»، فإن فتح اللام فيها تحريف وقع منهم، وإلّا فأصلها لمن عرف أسلوب الكلام بكسره مرفوعاً على أنه خبر لـ «أنّ» وصراط خبر لمبتدأ محذوف، والجملة صفة لعليّ، أو منصوباً بدلاً من هذا وصراط خبر إن، والأول إلى التحريف أقرب، وبه صحّت الرواية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكاذِبِين ﴾ [3].

بتقريب: أن يقال: إنّ المراد بالأنفس فيها هو عليّ عليه السلام لا غير، وليس المراد الاتحاد الحقيقي؛ لامتناعه، فيكون المراد المساواة في غير النبوة الذي منه التفرق في النفوس والأموال الذي هو عين الإمامة.

١ـ سورة سبأ، الآية ٨.

٢ـ هكذا ورد في النسخة الخطية، ولعله حديث قدسي ولم أعثر عليه في المصادر المتداولة، فالمناقشة التي أوردها المصنف رحمة الله عليه إنما تعتمد على ثبوت هذا النص بخصوصه.

٣ـ سورة آل عمران، الآية ٦١.

وبالجملة: بعد انحصار من تباهل النبي به باتفاق الخاصة والعامة عليه بعليّ عليه السلام وولديه وأمّهما وكان المراد بالأبناء الأولين وبالنساء الأخيرة تعين أن المراد بالأنفس هو عليّ عليه السلام، وإلى ذلك ينظر قوله عليه السلام في محاجة المأمون لما قال بعد قوله عليه السلام: «يدل على خلافة علي آية الأنفس لولا نساءنا»، فإن مراده أن ذكرهن في مقابل الأنفس يقتضي أن المراد بها ما سواهن لولا أبناءنا فإنهم لما ذكروا كالنساء علم أن المراد بالأنفس ما سواهما، وليس هو إلّا علي عليه السلام؛ للانحصار المتفق عليه بين الكل، وإذا كان نفسه كان متصرفاً مثله، وإذا كان كذلك كان إماماً بلا فصل؛ إذ لا معنى لتخلف من ذكر عنه مع وجود نفسه، فالتخلف عنه إنما يمكن بفقد نفسه.



ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُون﴾[1].

بتقريب: أن الحصر بـ «إنما» يمنع إرادة الناصر من الولي، وإن أضيف إلى معين؛ إذ المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، ورجوع الضمير في «وليكم» إلى الذين آمنوا في قوله تعالى قبل ذلك: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دينِهِ﴾[2]، يمنع إرادة العموم أو الطبيعة من الذين آمنوا فيها؛ إذ الشخص لا ينصر نفسه، ويعين كون المراد شخصاً معيناً واتفاق المفسرين من العامة والخاصة على نزولها في علي عليه السلام لما سأله سائل وهو في ركوعه فأعطاه خاتمه يعينه بعنوان التخصص دون التخصيص؛ إذ لا يحتمل في جملة ﴿وَهُمْ راكِعُون﴾ إلّا الحالية؛ لكون الإعطاء واقعاً في حال

١ـ سورة المائدة، الآية ٥٥.

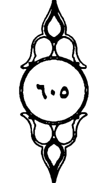
٢ـ سورة المائدة، الآية ٥٤.

الركوع بدون إخلال في الصلاة أو كمال الخضوع فيها؛ لاتحاد الجهة فيهما؛ إذ هو الذي بإرادة الله لا يشغله شيء عن شيء، فنسبة الأشياء إليه كنسبتها إلى المجرّد أو بالعكس، ولكون إرادة الاستيناف في ﴿وَهُمْ راكِعُون﴾ حتى يكون المعنى فيها حينئذ: الذين هم من صنعتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن صفتهم الركوع والسجود، فلا يتعين لذلك أنه علي عليه السلام بخصوصه مع كونه مخرجاً للكلام عن الأسلوب العربي مستلزماً للاستغناء عن قيد ﴿وَهُمْ راكِعُون﴾ بإقامة الصلاة، فلا يقال: إن خصوص المورد لا يخصص الوارد؛ إذ المدار على الثاني دون الأول، وهو عام فيشمل غير علي عليه السلام ممّن اتّصف بذلك، وإن كان هو المورد، فلا يكون ما ذكر فيها مختصاً به؛ لما ذكرنا.

فبطل ما عن بعض علماء السنة من أن النصرة إنما تكون عامة إذا لم تضف إلى قوم معينين، أما إذا كانت كذلك فلا؛ استناداً إلى أن الإنسان لا يكون ناصراً لنفسه، وأنه على فرض تسليم أن المراد من الولي فيها هو المتصرف لا نسلم اختصاصه بعلي؛ لأن قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا﴾ صيغة جمع، فحملها على شخص بخصوصه خلاف الأصل، فإذاً يكون المراد علياً عليه السلام وأمثاله في الأمور المذكورة، ونزولها في شأن عليّ عليه السلام لا يدل على أنه المراد؛ لأن الاعتبار بعموم اللفظ دون خصوص السبب؛ لما تقرر في علم أصول الفقه، مجيباً عما قيل: من أن غيره لم يثبت له إعطاء الفقير في حال الركوع بأنه لا يلزم منها تخصيص الإعطاء بحال الركوع؛ لجواز أن تكون الواو في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ راكِعُون﴾ للاستيناف لا للحال، بدليل حسن الاستفهام في مثل ذلك، وأن أداء الزكاة في الصلاة يخل

بكمال الخضوع فيها، وذلك إما مبطل لها أو إكمالها، وذلك لا يليق بأمير المؤمنين عليه السلام، فعلم أنّ المراد منها أن الولاة من صفتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن صفتهم الركوع والسجود.

هذا، مع أنه لا معنى لقوله: لا يلزم منها إلى آخره، بعد اعترافه بأنها نزلت فيه، وأن إعطاءه قد كان في حال الركوع، ولم يكن قد صدر مثل ذلك من غيره، وأن ما ذكر إن كان مبطلاً لصلاة علي أو كمالها فهو مبطل لصلاة بعض الخلفاء كعمر أو كمالها لما فعل مثل ذلك مراراً طمعاً في نزول مثل ما نزل في عليّ عليه السلام في حقه.



بل قد يقال: إنّ البطلان هنا بطريق أولى؛ لاختلاف الجهة على فرض التقرّب في الصلاة؛ إذ ما صدر عنه إما للرياء والسمعة أو لطلب المدح ورفع الذكر، ومن هنا لم ينزل في حقه إلّا ما يسوؤه ويسوء متابعيه.

وعلى كل حال: فالمراد من الولي فيها إما المتصرّف للسياق ولما ذكرنا، أو كلاهما على حده في حق الله تعالى والرسول، وإلّا لزم التفكيك.

فإن كانت الولاية منهما التصرف والنصرة كانت من عليّ عليه السلام كذلك لا سيّما على القول بجواز استعمال المشترك في أكثر من معنى.

وإن كانت النصرة لا غير كانت منه كذلك، فكا لا يسعك كونهما ناصرين لا غير لا يسعك أنه كذلك.

فإن قلت: إن حصر النصرة على المذكورين يقتضي أنها لم تثبت لغيرهم لا أنها لم يثبت غيرها كالتصرف لهم، وإن كان ثبوته لبعضهم.

قلت: الثابت لله وللرسول فيها إما يكون هو النصرة بدون تصرّف أصلاً أو معه، وعلى الثاني يتم المطلوب؛ إذ ثبوت الولاية لله والرسول مع

التصرّف في المعطوف عليه يقتضي ثبوتها معه في المعطوف؛ إذ القائل إذا قال: جاء زيد وعمر وأراد بالمجيء المسند إلى عمر غير المجيء المستند إلى زيد ربما عدّ كلامه معمّى خارجاً عن القانون المتعارف.

وعلى الأول فإن كان عدم التصرف مأخوذاً في مفهوم النصرة شطراً أو شرطاً على وجه يكون الثابت فيها على وجه الحصر هو النصرة المجرّدة فهو محال؛ لأن النصرة ليست علّة في رفع التصرف الثابت لهما بحيث يكون وجودها مزيلاً له ليكونا متصرّفين في غير مقام النصرة وناصرين في غير مقام التصرف، وعلى فرض عدم الاستحالة فهو غير ظاهر قطعاً.

وإن كان لم يؤخذ كذلك بأن كانت النصرة المحصورة غير مقيدة به مطلقاً كالمأخوذ لا بشرط فتجامع التصرف تارة وتنفك عنه أخرى، فهي بالنسبة إليهما مما قد جامعته، وبالنسبة إلى عليّ عليه السلام مما قد انفكت عنه، فهو تفكيك خلاف الظاهر، لا يصار إليه بدون دليل.



فإن قلت: إن اجتماعها مع التصرف ليس معناه إلّا كونها من متصرف فيكون كعنوان كونها من الله ومن الرسول لا يستلزم التفكيك في نسبتها إلى عليّ عليه السلام بدونه، فيكون المعنى: إنما ناصركم المتصرّف فيكم كالله ورسوله وغيره كعليّ عليه السلام.

قلت: هذا مع كونه غير ظاهر منها ينافيه الثناء على عليّ عليه السلام فيها بما لا يثني به على رسوله صلى الله عليه وآله.

وكيف كان: فالمراد أن النصرة حسباً ونصباً غير مختصة بمن ذكر فيها، فلا معنى لحصر الولي بمعنى الناصر فيها فيه، وحينئذ فالجواب عن ذلك بأنها إنما تعم إذا لم تضف إلى قوم معينين لا مسيس له بما نحن فيه.

هذا، مع أنا نقول: إنّ النصرة المطلقة لا تتم إلّا بالولاية، بل قد يقال: إنّ النصرة لهم وعليهم هو نفس الولاية.

أصل

في النواميس الشرعية من السنة النبوية الدالة على أنّ إمامة عليّ عليه السلام وأولاده إمامة سماوية.

وهي عدّة، بعضها دالّ بالمطابقة وبعضها بالالتزام البيّن بالمعنى الأخص، وبعضها بالالتزام البيّن بالمعنى الأعم.

منها: قوله صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» إلى آخره[1]، فإنه دال على إمامتهم وعصمتهم وعدم إمامة وعصمة غيرهم؛ لجعلهم مساوين للكتاب العزيز، وأن الهدى والحقّ بمتابعتهم، وأن الضلال وعدم الرشد بعدمها، وإن لم تتحقق المخالفة.



وعموم العترة لا ينافي خروج من ادعت الزيدية إمامته بأدلة العصمة إن لم نقل بعدم عمومها؛ نظراً إلى أنه قد جعل التمسّك بهما مانعاً من الضلال، وذلك لا يتم إلّا في من تحققت عصمته، وليس هم إلّا الأئمة الاثني عشر، وأيّ رياسة أعظم من ذلك حتى يصد عن كونها إمامة!

لا يقال: إن التمسّك بهما من حيث المجموع عاصماً عن الضلال

١ـ هذا من الأحاديث المتواترة التي تناقلته الكتب الحديثية من الفريقين وبألفاظ مختلفة. (أنظر: الأمالي للشيخ الصدوق: ٤١٥، ح ١٥؛ كمال الدين وتمام النعمة ١: ٢٣٤، ح ٤٤، وغيرهما من المصادر الكثيرة)

وهو لا يستلزم كون كل منهما عاصماً عنه، وكون الأول لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يعين أن العصمة له فلم يكن التمسّك بهم في غير صورة الانضمام عاصماً.

لأنا نقول: على فرض تسليم إرادة المجموع إن عدم الافتراق المصرح به فيها يقتضي أن عصمة أحدهما تستلزم عصمة الآخر، وإلّا لافترقا قطعاً، وإلّا فما تقدم في الكتاب وما سلف في ثبوت عصمتهم يدل على أن كل واحد منهما عاصماً عن الضلال.

سلمنا، ولكن نقول: اختصاص كون القرآن مدركاً بالأخذ منهم لا غير كاف إن هو نصب لهم وعزل أو عدم نصب لمن سواهم يقتضيان عدم جواز الأخذ عن غيرهم ممن لم يأخذ عنهم.

فإن قلت: إن كثيراً من الأحكام وغيرها مما لم يرد فيه كتاب وورد عنهم فقد تحقق الافتراق، وعلم أن المراد منه عدم افتراقهما بمعنى عدم افتراق الكتاب عنهم لا بمعنى عدم افتراق كل منهما عن الآخر.

قلت: على فرض التسليم فهذا المعنى أيضاً كاف وإلّا فلا رطب ولا يابس إلّا وهو فيه لهم دون غيرهم.

ومنها: ما عن ابن مسعود في جواب من سأله بأنه هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله كم خليفة يكون من بعده من أنه عهد إلينا أن يكون بعده اثني عشر عدد نقباء بني إسرائيل[1].

ومنها: ما عن الجوهري[2]، عن جابر بن سمرة، عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه

١ـ الخصال ٢ : ٤٦٧ ، ح ٧ .

٢ـ علماً أن بين الجوهري وبين جابر بن سمرة ثلاث وسائط، هكذا: علي بن الجعد الجوهري،

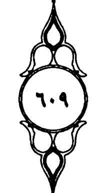
قال: «يكون بعدي اثنا عشر أميراً كلّهم من قريش»[(١)].

بتقريب: أن يقال: إنّ كل من قال بهذا العذر قال بأنهم الأئمة الراشدون، فالقول به وأنه غيرهم خرق للإجماع.

ومنها: ما روي عن جابر الأنصاري من أنه سأل النبي صلى الله عليه وآله عن أولي الأمر، فقال صلى الله عليه وآله: «هم خلفائي يا جابر، أولهم أخي علي بن أبي طالب عليه السلام، ثم الحسن عليه السلام والحسين عليه السلام، وعدّ تسعة من ولد الحسين عليه السلام»[(٢)].

ومنها: ما نقله الإمامية متواتراً بالنص الجلي عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه قال: «هذا خليفتي عليكم»، وأشار إلى علي عليه السلام.

ومنها: ما روي كذلك أيضاً من أنه قال: «أنت وليّ كل مؤمن ومؤمنة» وأشار إليه أيضاً[(٣)].



ومنها: ما روي كذلك أيضاً من أنه أمر بأن يسلّم عليه بإمارة المؤمنين[(٤)].

ومنها: ما روي عنه صلى الله عليه وآله من أنه أشار إليه بمشاهدة الحق في جواب من سأله أن يريه الحق[(٥)].

عن زهير بن معاوية، عن زياد بن خيثمة، عن الأسود بن سعيد الهمداني، عن جابر بن سمرة.

١ـ كتاب الغيبة للشيخ الطوسي: ١٢٧.

٢ـ كمال الدين وتمام النعمة ١ : ٢٥٣، ح ٣.

٣ـ المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام: ٦٢٤؛ الأمالي للشيخ الطوسي: ٥٦٢؛ العمدة لابن بطريق: ١٨٤، وغيرها من المصادر، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٤ـ الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم ١ : ٢٩٨.

٥ـ مدينة المعاجز ٣ : ٤١٧، ح ١.

ومنها: ما عن سلمان الفارسي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه قال في حقّ الحسين عليه السلام: «هذا ولدي إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم»[١].

ومنها: ما اشتهر بين الخاصّة والعامّة من أن النبي صلى الله عليه وآله قد قال: «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبي بعدي»[٢].

بتقريب: أن يقال: إنّ قوله صلى الله عليه وآله: «بمنزلة هارون» مفيد للعموم؛ فراراً عن الإجمال أو الاستثناء منه، فيكون المعنى: أنّ جميع المنازل التي كانت لهارون بالنسبة إلى موسى عليه السلام حاصلة لعليّ عليه السلام بالنسبة إلى محمد صلى الله عليه وآله، ومن جملتها كون هارون بحيث لو عاش بعد موسى لكان خليفة له فيكون علي عليه السلام بالنسبة إلى محمد صلى الله عليه وآله كذلك، لكنه قد عاش بعده فوجب أن يكون خليفة.



والوجه في ذلك: أنه قد كان خليفة لموسى عليه السلام في حال حياته؛ لقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسى لأخيهِ هارُونَ اخْلُفْني في قَوْمي ﴾[٣]، فيجب أن تبقى الخلافة بعد وفاته؛ لاستلزام الانعزال أو العزل له عنها الإهانة والإذلال غير اللائقين بمنصب النبوة.

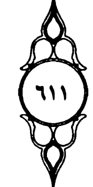
بل قد يقال: إنّ الاستدلال بذلك يتم بطريق آخر، وهو أن موسى عليه السلام قد استخلفه على الإطلاق عند الخروج إلى المناجاة الطورية مع عدم أمنه من الموت وعدم اليقين برجوعه سالماً، فكان خليفته حتى عند موته مع من

١ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٥٢، ح ١٧، بتفاوت يسير.

٢ـ معاني الأخبار: ٧٤، ح ١؛ الأمالي للشيخ الطوسي: ٢٢٧، ح ٤٩، وغيرهما من المصادر.

٣ـ سورة الأعراف، الآية ١٤٢.

خرج به فإنه لما خرج بهم إلى المناجاة فسمعوا الكلام ولم يروا المتكلم سألوه أن يسأل من ربه أن يريه وجهه وشددوا عليه في ذلك، فقال رفعاً للتهمة وطلباً للعاقبة: ربي أرني وجهك، فأخذتهم الصيحة فخروا صعقاً، وماتوا ثم أحيى موسى فسأل ربه أن يحيي من معه حذراً من أن تقول بنو إسرائيل: أخذهم فأهلكهم، فرجع عنهم، فإن أخاه خليفة عنه حتى في زمن موته؛ إذ لم نجد في النصوص ما يقتضي انعزاله في زمنها، بل أخذه بلحية ورأس أخيه عند مراجعته واعتذاره بـ: يابن أمي، لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي إنّ القوم استضعفوني، وعدم اعتذاره بـ: أنّك لما متّ قد انعزلت دليل على تخلّفه حتى عند الموت، فيكون الحكم في عليّ كذلك.



نعم، نوقش فيه أو أنكر استناداً إلى أن ما عرض لهم غشوة لا موت لكان في محله.

ودعوى الناصبي كون المراد بمنزلة هارون نفس الأخوّة والقرابة وأنه لم يعلم أن هارون مستحق للخلافة بعد موسى عليه السلام لجواز أن يكون ذلك الاستحقاق قبل وفاة موسى عليه السلام، غير متّجهة.

أما في الأول فلأنه مع قطع النظر عن كونه من بيان الواضحات كالإنسان الأبيض لا يعلم الغيب، مناف للاستثناء.

وأما في الثاني فلأن الثابت هو الخلافة المطلقة لا مطلق الخلافة، فهي ثابتة لا يضرّها الاحتمال حتى يقوم الدليل على العزل أو الانعزال، وإذا جاز إثبات خلافة أبي بكر عن النبي صلى الله عليه وآله بعد الموت في كل أمر لخلافته في خصوص الصلاة المدعاة كذباً المنقوضة بخلافة علي قبلها في غزوة تبوك بدون ظهور عزل جاز إثبات خلافة هارون في كل أمر بعد وفاة موسى عليه السلام

لخلافته في حياته كذلك بطريق أولى.

ومنها: حديث الطير المشوي لما أهدي إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير، فجاء عليّ عليه السلام وأكل معه»[1].

بتقريب: أن يقال: إنّ صدور الكلام قرينة لخروج المتكلم فقط.

وبعبارة أخرى: قوله صلى الله عليه وآله «ائتني» لخروجه لا غير.

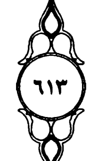
وادّعى بعض علماء السنة أن «يأكل معي» قرينة لخروج الملك، وهو غير وجيه؛ لما تقدم، فيكون عليّ عليه السلام أحبّ خلق الله إليه، فيكون أفضل من الكلّ، فلا يرجّح عليه من كان مفضولاً عنه، بل من كان لا يحبّه الله، بل يبغضه، وهو كذلك، فإن جبرئيل قد نزل عن الرب الجليل لما أمر النبي صلى الله عليه وآله أبا بكر بالخروج إلى مكة لتبليغ سورة براءة بأنه لا يؤديها عنك إلّا أنت أو رجل منك، وحينئذ فإذا لم يكن أبو بكر من النبي صلى الله عليه وآله لم يكن تابعاً له؛ لقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾[2]، وإذا لم يتبعه لم يكن محبّاً لله؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[3]، فبالأولى يثبت أن أبا بكر ليس منه، فليس بتابع.

وبالثانية أنه لم يكن محبّاً لله، ولا الله محبّ له؛ لعدم التابعية، وإذا لم يتحابا مع وجود المقتضيات في الطرفين فقد تباغضا؛ لوجود أضدادها وإن كان في فهم المعنى المذكور من الأولى تأمّل، فإن الظاهر منها أن من لم

١ـ المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام: ٥٩٠.

٢ـ سورة إبراهيم، الآية ٣٦.

٣ـ سورة آل عمران، الآية ٣١.



يتّبع ليس منه ليس بتابع، فتدبّر.

ومنها: حديث الراية المشهور، وهو حديث خيبر، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله لما بعث عمر فكان مآل أمره إلى ذلك، قال: لأعطينّ الراية اليوم رجلاً يحبّ الله ورسوله، كراراً غير فرار، فرجا المهاجرون والأنصار أن يعطوها فلم يعطوها، ثم سأل عن علي عليه السلام فقيل له: إنه أرمد العينين، فأرسل إليه، فأتي به فبصق في عينيه فبرأ حتى كأنهما لم يكونا كذلك، ثم ناوله الراية، الحديث[1].

بتقريب: أن يقال: إنه دالّ على أن ما وصف به عليّ لم يكن ثابتاً لهما عقلاً وعرفاً، فيكون هو المحبّ لله ورسوله الكرار غير الفرار دونهما، فيكون هو الخليفة بلا فصل، لا هما؛ إذ من لا يحب الله ورسوله أو يبغضهما لا يصلح لها، أو يكون هو الأفضل كما قرره بعض علماء السنة، فيجب أن يكون هو الإمام؛ لأن من جعل إماماً لغيره فقد جعل متبوعاً له، وجعل الأكمل تبعاً للأنقص قبيح عقلاً.

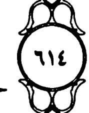
وحينئذ فلا معنى لما أجاب به عن الرواية: من أن اللازم من ذلك كون المجموع غير حاصل فيهما، ويكفي في صدقه عدم كونهما كرارين غير فرارين، وذلك لا يوجب نقصاناً في الفضيلة؛ إذ الجامع لما ذكر أفضل من غيره قطعاً.

مضافاً إلى أنه قد يقال: إن المفهوم منها أنه قد ثبت لعليّ عليه السلام كل واحدة من الثلاث وانتفى عنهما كل واحدة منها، لا أنه ثبت له مجموعها ولم يثبت لهما ذلك حتى يصدق بارتفاع بعضه ككونهما كرارين غير

١ـ العمدة لابن بطريق: ١٥٤، ح ٢٣٨، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

فرارين؛ إذ الواو لمطلق الجمع على المعروف عند علماء العربية.

فخذ هذا ولا تلتفت إلى ما عليه متأخّرو الأشاعرة ونادر من المعتزلة من تفضيل الأول على عليّ عليه السلام، بل تفضيل الثاني والثالث عليه حتى قال قائلهم: إنّ الأول أفضل من الثاني بسبعين درجة، وهو أفضل من الثالث كذلك، وهو أفضل من عليّ عليه السلام كذلك أيضاً، خلافاً لقدمائهم وقاطبة الإمامية وأكثر المعتزلة، فإنّ محمد بن عمر الرازي ـ الذي هو من قدماء علماء الأشاعرة وأعلمهم ـ قد قال في كتابه المسمى بـ «الأربعين» الذي كتبه لولده في الفصل الخامس من المسألة التاسعة والثلاثين: إنّ علي بن أبي طالب أفضل الصحابة[1]، وقد قال غيره منهم مثل ذلك.



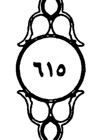
ومنها: ما روي متواتراً بعدّة طرق منها: أنّ النبي صلى الله عليه وآله لما رجع من حجّة الوداع أمر بالنزول في غدير خم في هجير الصيف وقت الظهر ووضعت له الأحمال شبه المنبر فرقاها وخطب بالناس واستدعى عليّاً عليه السلام ورفع بيده وقال: أيها الناس ألست أولى بكم من أنفسكم؟ فقالوا: بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدر الحقّ معه كيفما دار، وكرّر ذلك عليهم ثلاثاً[2].

١ـ الطرائف لابن طاووس ٢ : ٥١٥، عن كتاب الأربعين.

٢ـ قال العلامة الأميني: إن ما جاء به نبي الاسلام يوم الغدير من الدعوة إلى مفاد حديثه لم يختلف فيه اثنان، وإن اختلفوا في مؤدّاه لأغراض وشوائب غير خافية على النابه البصير، فذكرها من أئمة المؤرخين ... ثم بدأ بسرد مفصل للمصادر التي تناقلته. (الغدير ١ : ٥، أهمية الغدير في التاريخ)

بتقريب: أن يقال: إن المراد بالمولى فيها إما بقرينة «أولى بكم» في صدرها، أو لأنه لا معنى لإرادة غيره منه فيها هنا هو الأولى في التصرف على حدّ قوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [1]، فإنّ المراد من المولى فيه الأولى في التصرف، ولو كان إحراقاً فكأنه قال: إذا كنت في التصرف فيكم أولى من أنفسكم المتصرّفة في أبدانكم فهذا عليّ عليه السلام كذلك.

ثم دعا لمن تابعه ونصره وعلى من عاداه وخذله، ثم سأل الله أن يدير الحق معه حيثما دار مكرراً ذلك حارصاً في تبليغه بعد نزول الوحي عليه، وما هذا إلّا لما ذكرنا لا للأولوية في المحبّة والتعظيم كما عليه بعض علماء أهل السنة؛ لعدم توقفها على نزول الوحي؛ لأن صلة الرحم القريب إذا لم يكن مخالفاً كابن نوح تجوز ذلك، ولعدم ارتباطها بالدعاء لمن تابعه بالخير، وعلى من خالفه بالشر، وبإدارة الحق معه كيفما دار؛ إذ هما مع قطع النظر عن الخلافة غير موقوفين على المتابعة وإدارة الحق معه؛ إذ قد يحبّ الرجل آخراً ويعظّمه وإن لم يكن محقّاً وإن لم يتابعه، وعدم مناسبتها لصدور ذلك منه بعد نعي نفسه إليه وعدم كونها من المقتضيات لذلك التوقف في ذلك الحرّ الشديد، مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله الرؤوف بأمته، ولكونها معلومة للكلّ بفعله، ومما شأنه معه، فيستحيل عليه أن يدعو الناس في ذلك الوقت للإعلام بما لا مزيد فايدة فيه.



ولا لأنّ من كان النبي صلى الله عليه وآله محباً له أو ناصراً له فعليّ عليه السلام كذلك؛ لأن ذلك مما لا يختص بعليّ عليه السلام، بل يجب على كل مؤمن أن يحب وينصر من أحبّه ونصره رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا معنى لتفسير المولى بأحدهما، وعلى

١ـ سورة الحديد، الآية ١٥.

فرض التسليم فنختار الأخير.

ولكن نقول: إن النصرة المجدية غير ممكنة إلّا إذا رجعت الأمور إليه، وكان هو الخليفة ليمنع مثل عثمان عن إخراج مثل أبي ذر.

وعلى كلّ حال: فلفظ المولى فيما ذكرنا كلفظ الموالاة في المتابعة وإلّا لأغنى عنها: وانصر من نصره، صريح يمنع التأويل، وإن تعصّب المسؤول حتى بما هو أصرح منه لو فرض.

ومن هنا فرّ بعض رؤسائهم عن ذلك بعد تسليمه ما نحن عليه، وكون صحة الرواية مما لا ريب فيها وإن أنكرها أصلاً بعض من لا يعتدّ به منهم، مدّعياً أنّ عليّاً في ذلك العام قد كان في اليمن أرسله النبي صلى الله عليه وآله لقبض الجزية من نصارى نجران، إلى أنّ خلافة أبي بكر دراية وخلافة عليّ عليه السلام رواية، والدراية مقدمة على الرواية.

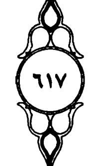
فاعترضه الشيخ المفيد بعد حكمه بأنّ علياً بعد عثمان إمام مفترض الطاعة بفسق بل بكفر من خالفه أرسل سيفه عليه بحرب أم المؤمنين وجنودها معه في البصرة فقال: إنهم قوم كفروا ثم تابوا.

فقال الشيخ رحمه الله: إن كفرهم دراية، وتوبتهم رواية رويتها أنت وأحزابك، فإن كانت الرواية مقدّمة على الدراية فقد ثبت أنّ علياً خليفة؛ لتسليم روايتها، وعايشة مسلّمة توبتها، وإن كانت الدراية مقدّمة على الرواية فقد ثبت خلافة أبي بكر وكفر أم المؤمنين، فبُهت الذي كفر، وضلّ ضلالاً بعيداً، فإنه لو لم يكن ممن فهم قطعاً أن المراد بالمولى فيها الأولى بالتصرّف معطياً للإنصاف عند حقه لم يتحمّل كلفة الغلبة عليه والظفر به وإظهار العجز عن الجواب، بل استحالته، وملامة من حفّ به من تلامذته

ووهنه عند مقلدته.

ومن الطرق ما رواه الشافعي ابن المغازلي في «المناقب» مسنداً إلى الوليد بن صالح، عن زيد بن أرقم من أن النبي صلى الله عليه وآله قد أقبل في حجّة الوداع حتى نزل بغدير الجحفة بين مكة والمدينة، فأمر بالدوحات فقمّ ما تحتهنّ من شوك، ثم نادى الصلاة جامعة ـ إلى أن قال: ـ فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، ومن كنت وليه فهذا وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، مكرراً لها ثلاثاً[1].

وهو أوضح دلالة من السابق؛ إذ فرض أن المراد من المولى الناصر يعين كون المراد من الولي المتصرّف، وفرض أن المراد منه المحبّ يجوز كون المراد منه المتصرّف أو الناصر.



وقد عرفت أن النصرة على الإطلاق إنما تتم له بالإمامة.

ومن الطرق ما رواه أبو بكر المشهور بينهم بالحافظ مسنداً إلى أبي سعيد الخدري من أنّ النبي صلى الله عليه وآله يوم دعا الناس إلى غدير خم بما كان تحت الشجرة من الشوك فقُمَّ ـ إلى أن قال: ـ فأخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس إلى بياض إبطي رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: الله أكبر على إكمال الدين ورضى الرب برسالتي والولاية لعلي عليه السلام، ثم قال: اللهم من كنت مولاه، الحديث[2].

وهو أشد وضوحاً من الكلّ.

ومن الطرق ما رواه ابن المغازلي أيضاً في الكتاب المتقدّم مسنداً إلى

١ـ المناقب لابن المغازلي: ٣٤، ح ٢٣.

٢ـ مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام لابن مردويه: ٢٣٢، ح ٣٣٤.

أبـي هريـرة مـن أنّ النبـي ﷺ لمـا أخـذ بيـد علـيّ عليه السلام فقـال مـا ذكـر، نهض عمر بن الخطاب فقال: بخ بخ لك يابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، فأنزل الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية[1]و[2].

وعلى كلّ حال: فقد صنّف أبو سعد بن مسعود بن ناصر كتاباً في ذلك سماه «كتاب دراية حديث الولاية» مشتملاً على سبعة عشر جزءً، كاشفاً عن يوم الغدير ونصّ النبي ﷺ على عليّ عليه السلام بالخلافة بعده، راوياً له عن مائة وعشرين من الصحابة في عدة ألف وثلاثمائة وخمسة وثلاثين سنداً.

وقد صنّف محمد بن جرير الطبري صاحب التاريخ في ذلك كتاباً سماه «كتاب الولاية» ردّاً على الحرقوصي المشهور بالحنبلي المتابع لأحمد بن حنبل من ولد حرقوص بن زهير الخارجي، قد روى فيه حديث الغدير من خمسة وسبعين طريقاً.

وقد صنّف الحاكم ابن عبد الله بن عبيد في ذلك كتاباً سماه «دعاة الهداة إلى أداء حق الموالاة».

وقد قال الفقيه ابن المغازلي في مناقبه بعد أن رواه من اثني عشر طريقاً: وهو حديث صحيح، ثابت عن رسول الله ﷺ قد روي من مائة نفس منهم العشرة، قد تفرّد عليّ عليه السلام فيه بهذه الفضيلة، لم يشركه فيها أحد[3].

١ـ سورة المائدة، الآية ٣.

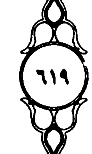
٢ـ مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام لابن المغازلي: ٣٦، ولم ترد فيه «ومؤمنة».

٣ـ مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام لابن المغازلي: ٤٣.

وقد رواه أيضاً أحمد بن حنبل من خمسة عشر طريقاً.

فما بال الناصبي قد أبى أن يتسنّى برؤساء مذهبه وتسنّى ببني إسرائيل القائلين لموسى عليه السلام: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [1] ؟

وما باله أيضاً ترك صريح الكتاب والسنة والعقل بقسميه ـ كما سيأتي ـ وركن تارة إلى البيعة التي هي في غير الحروب لا أصل لها، ولم يعلم المراد منها، فإنه إن كان المراد منها بيعة الكلّ فقد اتّفقت بخروج أعاظم الصحابة، وإن كان المراد منها بيعة البعض لزم الفساد الكلّي بتعدد الأئمة في زمان واحد لاسيما إذا كانوا في مكان كذلك، وعدم الانحصار المجمع عليه بينهم الكاشف عنه إجماعهم، على أن الإمام لا يكون إلّا من قريش، وإلّا لكانت الأئمة غير متناهية، وأخرى إلى ما ينافيها مما يدّعيه عن النبي صلى الله عليه وآله مما هو على فرض صدوره دال على عكس مطلوبه من أنه صلى الله عليه وآله قال: آتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان[2]، معتذراً عن كونه خبر آحاد بأن الإمامة من فروع الدين فيكفي فيها الآحاد، فإن قوله: «لا يختلف فيه اثنان» على فرض صدوره عنه صلى الله عليه وآله صفة للكتاب ونسبته إلى أبي بكر لكونه الهادي له عن عمية الضلال؛ لما علم ذلك منه وإلّا لما نسبه هو أو صاحبه إلى الهجر، فعلم من ذلك أنه على فرض صحّته في حق علي كما روته الشيعة، واستقالته فوق المنبر منها مراراً إن لم يكن ارتداداً منه وشكه عند موته يكذب وجود النص في حقّه، وأمره بالخروج



١ـ سورة البقرة، الآية ٥٥.

٢ـ اختلفت ألفاظ هذا الحديث حسب ما ورد في المصادر الحديثية. (أنظر: مسند أحمد ٦: ٤٧؛ طبقات ابن سعد ٣: ١٨٠، وغيرهما من المصادر)

مع أسامة، ونحو لعنه مَن تخلّف عن جيشه دليل عدم نصبه، وإلّا لحافظ على مكثه عنده عند موته.

وثالثة إلى أن أبا بكر أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله كصاحبيه، مع أنه المعترف بأن علياً عليه السلام نفس النبي صلى الله عليه وآله ، فتفضيلهم عليه تفضيل لهم على النبي صلى الله عليه وآله الذي هو شرك بالله تعالى، الراوي عن خليفته أنه: لولا عليّ لهلك، وأنّ المخدّرات أفقه منه.

وما باله قدّم من اتخذ الشيطان قريناً على من اتخذه الله نقيباً وخليلاً؟!

وما باله خطأنا فيما صرنا إليه، وصوّب نفسه فيما ذهب إليه؟! مع أنه اختار واخترنا، فإن كان الاختيار طريقاً فالكلّ مصيب، وإن كان الطريق هو النصّ لا غير أخطأ وأصبنا، فتخطئته لنا إبطال لما هو الأساس في مذهبه.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله : «أقضاكم عليٌّ»[١]، وكونه أقضى يستدعي كونه أعلم، وكونه أعلم يستدعي كونه أفضل، فيكون هو الخليفة، وإلّا لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

وما باله رجع عن علي بعد المتابعة في الرتبة الرابعة، فإنّ الكلّ آخذون بقوله، متأسون بفعله، رافضون لهما من غيره، ومن الأوّل حل المتعين ونحوهما، فلم حرمهما واستحلّ دم من استحلهما؟

وبالجملة: فإن كان عليّ عليه السلام خليفة حق في ذلك الزمان ببيعة أو نصّ من كتاب أو سنة بحيث تجب متابعته وتحرم مخالفته ويحكم بكفر من استخفّ بقوله وترك العمل به لا سيما على ما صرّح به رؤساؤه من أن قول الميت كالميت، وكان شانه عليه من متابعة عمر بعد وفاة أبي بكر وترك

١ـ مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب ٢ : ٣٣.

قول أبي بكر أصلاً، ومتابعة عثمان بعد وفاة عمر وترك قول عمر كذلك، فلم رجع عنه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وهو خاتم الأوصياء كمحمد صلى الله عليه وآله في ختم الأنبياء، وهو الحاكم بكفر من تابع علياً عليه السلام أو موسى عليه السلام أو إبراهيم عليه السلام بعد وفاة محمد صلى الله عليه وآله ، وإن لم يكن خليفة حق فلم تابعه وأقرّ بإمامته؟

فإن ادّعى أن الناس بعد موت عليّ عليه السلام مخيّرون لأن الكل ميّتون ادّعينا أن الناس كذلك بالنسبة إلى باقي الأنبياء.

مضافاً إلى أنّا مطالبوه بدليل الجواز بعد ثبوت الحرمة، مستصحبين لما في أيدينا مما صدر عن عليّ عليه السلام من الأحكام، رادّين لغيره حتى يقيم البرهان علينا بجواز أو وجوب الرجوع إلى من سواه، فإن فرّق بين رجوع الناصبي عن عليّ عليه السلام بعد وفاته إلى من تقدّمه من الخلفاء ورجوع المسلم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله عنه إلى باقي الأنبياء، طالبناه بالدليل؛ إذ الفرق إنما يتم بناءً على أن الخليفة لا يتفوه إلّا بما صدر عن نبيه عليه السلام ، فيكون الكل واحداً، ويتّضح الفرق بينهم وبين الأنبياء من أولي العزم باعتبار أن شريعة كل لاحق ناسخة لسابقتها.


٦٢١

وأما بناء على ما يدّعيه من اشتراط كون الإمام مجتهداً في أصول الدين وفروعه حتى يكون متمكناً من إيراد الأدلة وحلّ الشبهة في أصول الدين، ومن الفتوى في الوقايع والأحكام الشرعية فلا؛ إذ الاختلاف هو الاختلاف بعينه، وإن فرض الاتفاق في البعض؛ إذ لا نريد بالنسخ إلّا نسخ المجموع من حيث المجموع غير المنافي للموافقة في البعض.

فإن قال: الكل في اجتهادهم طالبون ما عن النبي صلى الله عليه وآله .

قلنا: كل من الأنبياء طالبون ما عن الله تعالى، وما عن النبي صلى الله عليه وآله بعد

كونه لا ينطق عن الهوى فهو عن الله تعالى، وفرق الواسطة غير فرق، فتوسّط النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة إليهم كتوسّط الوحي بالنسبة إلى الأنبياء.

وما باله أيضاً قد اشترط العدالة في الإمام وحكم بإمامة من حكم بكفره لصنعه القبيح مع بنت نبيّه صلى الله عليه وآله فإنه :

إن كان في غصب حق الطهر فاطمة ... سيقبل العذر ممن جاء معتذراً
فكل ذنب له عذر غداة غد ... وكل ظلم ترى في الحشر مغتفرا[1]

وما باله أيضاً أعذرهم في فعلهم القبيح لاجتهادهم ولم يعذرنا في سبهم لاجتهادنا؟! بل كان الواجب عليه أن يقول:

فلا تقولوا لمن أيامه صرفت ... في سب شيخيكم ظلّ أو كفرا

بل أسامحه وأقول: لا يؤاخذ؛ إذ ربما له عذر إذا اعتذر.

وما باله قد اشترط الاجتهاد فيه وقد حكم بإمامة من المخدّرات أفقه منه؟!

وما باله أيضاً قد اشترط الشجاعة فيه وقد حكم بإمامة الفرّار غير الكرار؟!

وما باله قد اشترط العقل فيه لسقوط المجانين والسفهاء من أعين الناس ولم يشترط العصمة فيه لسقوط المذنب المتّخذ الأصنام ربّاً من أعينهم أيضاً؟!

وما باله أيضاً اشترط العصمة في الأنبياء استناداً إلى أنه لو صدرت

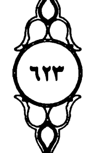
١ـ البيتان من قصيدة للشيخ بهاء الدين محمد العاملي، ردّ فيها على أحد النواصب. (منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ١٢ : ٣٨١)

عنهم المعصية لوجب علينا اتباعهم فيها؛ لقوله: اتبعوه، ولكانوا معذّبين بأشدّ العذاب، والتالي باطل، وإلّا لكانوا أقلّ درجة من عصاة الأمة، وهو غير جائز، ولكانوا حزب الشيطان؛ لأنّ كل من أتى بها أتى بإرادة الشيطان ورضي به، وكل من كان كذلك فهو من حزبه.

ولردت شهادتهم؛ لقوله تعالى: ﴿إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ﴾ الآية[1]، والتالي باطل، وإلّا لكانوا أدنى حالاً من عدول الأمة.

ولوجب ذمهم وإيذاؤهم؛ لما دلّ على ذم العصاة وإيذائهم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

ولانعزلوا عن النبوة؛ لأنّ المذنب ظالم لا يستحقّ عهدها؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمين﴾[2]، مجيباً عن ظهور الآية في عهد الإمامة بأنه إذا لم يصل عهد الإمامة إلى المذنب العاصي يصل إليه عهد النبوة بطريق أولى، ولم يشترطها في الأئمة لعين ما ذكر؟!



وما باله أيضاً قد اشترط كونه من قريش؛ استناداً إلى أنهم الأقرب إلى النبي صلى الله عليه وآله، وأخّر الأقرب منهم إليه، وإلى قوله صلى الله عليه وآله: «الولاة من قريش ما أطاعوا لأمر الله واستقاموا لأمره»[3]، مع أن الولاة جمع ولي، وقد أنكر دلالته في قوله تعالى: ﴿إنَّما وَلِيُّكُمُ﴾ الآية[4] على ذلك، وإلى قوله صلى الله عليه وآله: «الأئمة من قريش» الظاهر في الإخبار وهو الحاكم بإمامة ابن زياد من راع

١ـ سورة الحجرات، الآية ٦.

٢ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.

٣ـ السنن الكبرى للبيهقي ٨: ١٤٣، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٤ـ سورة المائدة، الآية ٥٥.

لم يكن منهم، وعلى فرض أنه منهم فنسب الزاني مقبول بين الكل؟!

وما باله أيضاً قد ادعى النص على إمامة صاحبه لما رأى شفاعة مذهبه وهو القائل بأنه لم يكن له على منع الأنصار في يوم السقيفة لما خاصموه في الإمامة إلّا كون الإمام من قريش حتى قال: إنه قد اشتهر ذلك بين الصحابة ولم ينكره أحد منهم، فهو دال على انعقاد الإجماع على رعاية هذا الشرط؟!

وما باله أيضاً قد جعل حرمة الغصب من ضروريات الدين وأحلّه لصاحبه مضجعاً مع أن بنته لا ترث من الأرض؛ لأنها غير ذات ولد، وعلى فرضه فهو أقل من ذلك قطعاً؟!

وما باله أيضاً قد حرم البدع على كافة الناس وأحلّها لصاحبه القائل: وأنا محرمهما ومعاقب عليهما[1]، الصريح في الإنشاء، وكونه اجتهاداً منه في مقابل النصّ؟!

ألا ساء ما يحكم، وسيقف ونقف فيعلم لأيّنا الغلب!

أصل

الدال من الاعتبار العقلي بقسميه على إمامة علي عليه السلام بلا فصل أمور:

منها: أن الإمام لا يكون غير معصوم، ولا أحد ممن ادعى الإمامة بمعصوم غيره.

أما الكبرى؛ فللإجماع وآية التطهير وغيرهما عدّت من الضروريات.

وأما الصغرى؛ فلعين ما تقدّم في عصمة النبي صلى الله عليه وآله وغيرها لا

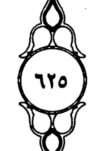
١ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي ١ : ١٨٢ .

لخصوص ما يقوله الإسماعيلي من أن الاحتياج إلى الإمام لتوقّف معرفة الله عليه، فلا يكون غير معصوم؛ لعدم الوثوق به، ليرد عليه ما أورده الناصبي من أن النظر الصحيح قد يفيدها.

ولا لما عن بعض الإمامية من أنّ الحاجة إليه هو إعلام الناس بالواجبات العقلية، فيكون لطفاً من الله في أداء ذلك، فيجب كونه معصوماً ليحصل الجزم بقوله، ليرد عليه منع وجوب اللطف عليه تعالى.

ولا لقوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمين﴾ [1]، ليقال: إنها دالة على أن لا يكون مشتغلاً بالذنوب.

وبالجملة: عدم عصمة الإمام مكذب لعصمة الأنبياء، أو كونها عبثاً من الحكيم، وكلاهما باعتراف الخصم باطلان، ومستلزم لعدم تناهي الأئمة؛ لأنّه إذا لم يكن معصوماً احتاج إلى رادع يردعه عند معصيته وتعديه وظلمه اللذين هما سبب الاحتياج إلى الإمام، فإن كان الرادع معصوماً فقد تم المطلوب، وكان هو الإمام، وإلّا احتاج إلى رادع فيتسلسل، والتسلسل باطل بالإجماع بين من لم يقل بقدم النفس ومجوز لوقوع المعصية منه، وعلى فرض وقوعها فإن أنكر عليه سقط محله من القلوب وانقلب الآمر مأموراً والناهي منهياً، فتنتفي الفائدة في نصبه وإلّا لزم سقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومانع من كونه حافظاً للشرع؛ إذ لا حافظ سواه؛ لعدم الأمن حينئذ من أن يزيد أو ينقص ويغيّر ويبدّل، وفرض كون الإجماع حافظاً على تقدير تسليمه موقوف عليه، وهذا ونحوه هو السرّ في عصمة الأنبياء والملائكة، وإذا عصم حسان لنصرته للنبي صلى الله عليه وآله وآله



١ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.

بيده ولسانه في الجملة كما أخبر النبي صلى الله عليه وآله بذلك، أو إنشاؤه دعاءً حيث قال صلى الله عليه وآله: «لا تزال يا حسان مؤيّداً بروح القدس»[1] مقيّداً له بما ذكرنا، وقد رواه العامة والخاصة، فكيف لا يعصم من تحمل أثقال النبوة؟

ومنها: أنه ادعى الإمامة وظهرت المعجزة على يده، وكل من كان كذلك فهو صادق في دعواه.

أما الدعوى؛ فمشهورة.

وأما ظهور المعجزة التي منها قلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان على المنبر ودفع الصخرة العظيمة عن فم القليب لما عجز العسكر عن قلعها وإرجاع الشمس إلى موضعها من الفلك ونحوها، فأشهر.



وأما كون كل من أتى بذلك فهو صادق؛ فلأنه لو لم يكن الأمر كذلك لانسد باب إثبات النبوة.

ومنها: أن النبي صلى الله عليه وآله إما أن يكون قد نص على إمام أو لا، والثاني باطل لوجوه:

أحدها: إخلاله صلى الله عليه وآله بالواجب؛ لأنّ النص واجب تكميلاً للدين وتعيينا لحافظه.

ثانيها: أن شفقته ورأفته تمنع من ذلك.

ثالثها: أنه لو لم يوص مع حثّه على الإيصاء حيث كان يقول: من بات ولم تكن وصيّته تحت رأسه ثم مات فكأنما مات ميتة الجاهلية[2]، لكان أمراً بغير ما يفعل، ولكان أسوأ حالاً من الأمة، وعلى الأول فالموصى إليه

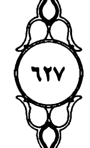
١ـ الإرشاد للشيخ المفيد ١ : ١٧٧ ، مع إضافة «ما نصرتنا بلسانك».

٢ـ أنظر: الطرائف لابن طاووس ٢ : ٣٨١ ، بحث أن النبي صلى الله عليه وآله لم يترك أمته بغير وصية.

إما عليّ أو أبو بكر؛ لعدم ادّعاء النصّ من غيرهما، والثاني يمنعه الأنصار عنها بأنهم ليسوا من قريش وأنه منهم، وتفويضه أمرها إلى البيعة واستقالته منها وشكّه عند موته في استحقاقه لها حيث قال: يا ليتني كنتُ سألت رسول الله ﷺ : هل للأنصار في هذا الأمر حقّ أم لا؟ وأمر النبي ﷺ له بالخروج مع جيش أسامة، وتكدّره لما رجع إلى المدينة حتى أنه قال: «طَرَقَ المدينةَ هذه الليلة شرٌّ» الحديث[1]، وعدم لياقته لها؛ لكونه الظالم ولو لنفسه بكفره القديم يعلم عدم النص عليه، فتعين الأول.

ومنها: أنه أعلم الناس وأزهدهم بعد رسول الله ﷺ .

أما الثاني؛ فلإيثاره بما يسدّ الرمق من قوته وقوت عياله المسكين واليتيم والأسير حتى نزل في ذلك ما يدل على أفضليته وعصمته وتطليقه الدنيا ثلاثاً وإعراضه عن لذيذ أكلها وشربها ولبسها وختمه أوعية خبزه لئلاّ يجعل فيه أحد أولاده إداماً ونحو ذلك مما لا يحصى عدّه.



وأما الأوّل؛ فلشدّة ذكائه وحدسه وحرصه على التعلّم ودوام المصاحبة لابن عمّه ﷺ الذي هو الكامل المطلق مع فرط المحبة له والحرص على تعليمه، ورجوع أكابر العلماء من الصحابة والتابعين في الوقايع التي تعرض لهم، وأرباب الفنون إليه، فإن أصحاب التفسير يرجعون إلى ابن عباس وهو أحد تلامذته، والمعتزلة يرجعون إلى أبي علي الجبائي وهو يرجع إلى ابن الحنفية وهو يرجع إليه، والأشاعرة يرجعون إلى أبي الحسن الأشعري وهو يرجع إلى الجبائي الراجع إليه، والإمامية كلهم لا يرجعون إلى غيره، فيكون أولى بالإمامة.

١ـ نوادر الأخبار للفيض الكاشاني: ١٧١ .

وبالجملة: فربما بعد كونه أعلم الناس وأزهدهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من البديهيات الأولية التي لا كلام فيها، وإنما الكلام في تفضيله مع أولاده على جميع الأنبياء عدا محمد صلى الله عليه وآله.

فذهبت جماعة من أصحابنا إلى تفضيلهم مطلقاً.

وأخرى إلى تفضيلهم على غير أولي العزم منهم.

وثالثة منها شارح الفصول النصيرية إلى التفصيل بين عليّ وأولاده، فعليّ عليه السلام أفضل منهم مطلقاً، وأولاده من غير أولي العزم، والتوقف فيهم.

وتوقف الشيخ المفيد قدس سره في ذلك مطلقاً، وسيأتي الكلام مفصّلاً في ذلك إن شاء الله تعالى.

ومنها: الاحتياج إليه في المباهلة في دعائه دون غيره من الصحابة والأنساب، ومن المعلوم أن المحتاج إليه لا سيما في مثل ذلك أفضل، فهو أحق بالخلافة قطعاً.

فإن فضّل أبا بكر على عليّ عليه السلام بأنه ثاني اثنين فضّلنا علياً مع قطع النظر عن كون المؤمن ثانياً للكافر بأنه نفس النبي صلى الله عليه وآله والبائت على فراسه.

وإن فضّله عليه بالاجتماع مع النبي صلى الله عليه وآله في زمن واحد في مكان واحد كالغار فضّلنا علياً مع الإغماض عن كون مثل مسجد النبي صلى الله عليه وآله أفضل من الغار بأضعاف، وقد جمع النبي صلى الله عليه وآله والمهاجرين والأنصار والمذبذبين والمنافقين والكفار على حدّ ما حكاه الله تعالى: ﴿فَمالِ الَّذينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعين ۝ عَنِ الْيَمينِ وَعَنِ الشِّمالِ عِزين﴾[1]، ومثل سفينة نوح عليه السلام أيضاً أشرف منه وقد حملت النبي عليه السلام والشيطان والبهيمة ومنها الخنزير ونحوه

١ـ سورة المعارج، الآيتان ٣٦ و ٣٧.

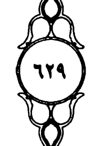
بأنه هو المجتمع مع النبي ﷺ في غالب الأمكنة والأزمان الذي لا يفارقه لحظة بقدر الإمكان.

وإن فضّله عليه بالصحبة فضلنا علياً مع قطع النظر عن كونها مما تقع بين المؤمن والكافر كما في قوله:

إنّ الحمـــار مـــع الحمـــار مطـــية وإذا خلـــوت بـــه فبـــئس الـــصاحب

وبينه وبين الجماد كما في قوله: ومعي صاحبي كلوم اللسان بأنه أخو النبي ﷺ وزوج ابنته وأبو صبيته.

وإن فضله عليه بأنه المخاطب بقوله: ﴿لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا﴾ (١) فضلنا علياً مع قطع النظر عن كون الله مع البر والفاجر، كما في قوله تعالى: ﴿ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سادِسُهُمْ وَلا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا﴾ (٢).



وكون الحزن منه إن كان طاعة فلا يليق بالنبي ﷺ منعه عنه، وإن كان معصية فمع كونه منافياً لأفضليته لعدم منعه نفسه عنها فلم لم ينتهِ عنها بعد نهيه عنه؟

وكون المراد معي ومع علي لما سأل النبي ﷺ عنه لخوفه وطلباً لحمايته فأخبره بأنه خلفه على فراشه فأحزن له، أو لخوف الظفر به بدونه فبشره بأنه لا يظفر بك؛ لأنّ الله ناصري وناصره، وبنصرتنا تحصل النجاة لك.

وكون صدور ذلك منه ﷺ تسكيناً له أو طلباً لإطفاء غائلته أو تعظيماً

١ـ سورة التوبة، الآية ٤٠.

٢ـ سورة المجادلة، الآية ٧.

لنفسه ﷺ على حدّ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُون﴾ [1]؛ إبعاداً للذل عنه بهربه واستخفافه في مكان لا يليق بشأنه، فإنّ العزة لله وللرسول، أو خوف شماتته أو نحو ذلك، بأنّ الله تعالى معه في كل حرب وكل خارق عادة، فهو معه في قلع باب خيبر ورفع الصخرة العظيمة وضربة مرحب وابن عبد ود وردّ الشمس وحرب بئر ذات العلم ونحو ذلك، وإلّا لصدر من غيره مثلها.

وإن فضل عليه بأنه الذي نزلت السكينة عليه في قوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها﴾ [2] فضّلنا علياً مع قطع النظر عن كون السكينة النازلة في هذه الآية على النبي ﷺ بقرينة ﴿وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها﴾؛ إذ المؤيَّد بها إنما هو النبي ﷺ، وإلّا فاللازم على ما يدعيه الخصم عزل النبي ﷺ عن النبوة؛ إذ نزول السكينة عليه دونه وتأييده كذلك لا ينفك عما ذكر، ودلالة سياق الآية ﴿إلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ﴾.

وكون نزولها على النبي ﷺ دونه مع أن الله تعالى أخبر بنزولها تارة على المؤمنين وتارة على النبي ﷺ والمؤمنين، حيث قال في مقام: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [3]، وفي آخر: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [4]، دليلاً على عدم إيمانه بأنه عليه السلام لم

١ـ سورة الحجر، الآية ٩.

٢ـ سورة التوبة، الآية ٤٠.

٣ـ سورة التوبة، الآية ٢٦.

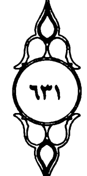
٤ـ سورة الفتح، الآية ٢٦.

تفارقه السكينة أصلاً، وبها جادل الأبطال وصبر عن الأهوال.

وعلى فرض المفارقة فنزولها على المؤمنين منضمين أو منفردين نزول عليه؛ لأنه رئيسهم وأميرهم، ونزولها مع الانضمام باعتبار فرد لا ينافي لزومها باعتبار آخر، فإن الصابر قد يتصبّر لما فوق الطاعة.

وإن فضّل عليه بأخذه معه إلى الغار لما علم أنه خليفة فخاف عليه من الكفار فضّلنا علياً مع قطع النظر عن كون ذلك لمحض الخدمة وصحبة الطريق وخوف أن يكون هو الناهض في طلبه مع كل عنيد.

ففي كتاب «النور والبرهان» لأبي قاسم نصر بن صباح عن سلسلة تنتهي إلى حسان: أمر رسول الله ﷺ علياً أن ينام على فراشه وخشي من ابن أبي قحافة أن يدلّهم عليه فأخذه معه إلى الغار[1].



وكونه استخفافاً بباقي خلفائه الذين اختبر بزمن خلافتهم عما يدّعيه الخصم بمواساته.

وكونه إن كان قد علم أنه الباقي بعده القايم بأمره المتخلف عنه فلا يضره بقاؤه؛ لأن علمه عن جبرئيل عن الله تعالى لا تغيير ولا تبديل فيه لابن عمه مواساة أعجبت حتى الخليل وهو سر أمر النبي ﷺ له ليظهر لكل أحد فضله، ويشيع بين الناس ذكره، وإلّا فلا حكمة ظاهرة في الأمر بذلك.

ويؤيد ذلك مدّه رجله لإعلام قريش حتى لذعته حيّة فأبراها النبي ﷺ لئلاّ يرتفع صوته.

وإن فضل عليه بدفنه إلى جنب النبي ﷺ كصحيبه فضلنا علياً مع قطع النظر عن كون الموضع إن كان لهما فوهباه له فقد أساء برجوعهما به،

١ـ الطرائف لابن طاووس ٢ : ٤١٠، عن كتاب النور والبرهان.

وإن كان له فقد ظلما بدفنهما فيه وحرمان وارثه منه، فإن ادعيا أنهما إنما دفنا في ذلك لمكان إرث ابنتيهما، أجيبا بأن لكلّ منهما شبراً في شبر، هو تسع الثمن؛ لأنّ النبي ﷺ توفي عن تسع، فلم لا يرجعا الزيادة وغصباها بدفنهما إلى جنبه، فهو مجير غير مستجير، وهما مستجيران غير مجيرين.

وإن فضل عليه بكبر سنه فضّلنا علياً مع قطع النظر عن وجود من هو أسنّ منه في زمنه بكثرة علمه مع صغر سنّه.

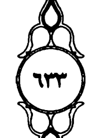
وإن فضل عليه بما روي مجعولاً من أنّ مثل أبي بكر وعمر بين أهل الأرض كمثل جبرئيل وميكائيل بين أهل السماء، فضّلنا علياً مع قطع النظر عن كون الملائكة أجمع خُدّامه، بأنه معلّم جبرئيل، وبه وحّد الله تعالى.

هذا، مع أني أقول: كل من قال بخلافة أبي بكر قال بخلافة عمر وعثمان وعليّ، وكل من قال بخلافة عمر وعثمان وعلي مبطل، فينتج: أنّ كل من قال بخلافة أبي بكر مبطل.

أما الصغرى؛ فبيّنة غير محتاجة إلى الدليل.

وأما الكبرى؛ فلأن كون علي خليفة حق وعثمان كذلك مع سحبه على المزابل ثلاثة أيام بمشهد منه بعد فعلية سلطنته مع عدم إنكاره ذلك وعدم غفلته عن مثل سلمان على بُعده حتى خطا من المدينة إلى المداين لتجهيزه والصلاة عليه ودفنه لا يجتمعان، بل لابد أن يكون الخليفة إما علياً أو عثمان، فيكون الخلفاء ثلاثة لا أربعة، وذلك واضح لا يحتاج إلى البيان.

إلى متى نقول وأقول أطفئ السراج فقد طلع الصبح الوهاج!



أصل

بنصّ من الله تعالى ورسوله وخليفته والإجماع والعقل ثبتت إمامة الأئمة الأحد عشر.

أما الأول فقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ؛ إذ هي في الأصل: خير أئمة، بقرينة ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [1]؛ إذ ليس من المعروف قطعاً حتى باعتراف الخصم قتل الخلفاء الثلاثة وأولياء الله كالحسين عليه السلام وأولاده، ولا منه أيضاً إحراق باب فاطمة عليها السلام وإسقاط جنينها وضربها وإهانتها، وقود ابن عمّها مكشوف الرأس بحمائل سيفه وضربه، وصرف بيت المال في غير محلّه، والجلوس في مجلس لا يجلسه إلّا نبي أو وصيّ أو شقيّ، فتعيّن أنه لا يراد منها الأمة المندرج فيها الخلفاء الثلاثة، وأن المراد منها ما سوى ذلك ممن هو متّصف بكونه آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، لم يصدر منه قبيح ينهى عنه، وليس هو إلّا من ثبتت عصمته، ولم تثبت العصمة لغير أئمتنا بالإجماع، فلا تكون إلّا في حقّهم فهي صريحة في إمامتهم.

ويؤيد ذلك قوله: ﴿أخرِجَت﴾ ؛ إذ الظاهر منه الإخراج من عالم الأنوار إلى عالم العناصر، ففي المروي في المعالم مرفوعاً: أنهم كانوا نوراً مع الله حيث كان.

وليس المراد منه الإخراج من عالم الأصلاب إلى عالم التكوين، أو عالم الذرّ إليه؛ إذ هم على هذا التقدير من عالم البشرية الذي هو العالم

١ـ سورة آل عمران، الآية ١١٠ .

الإنساني الراجع إلى عالم الناس لجميع حقيقة الإنسان، والشيء لا يخرج لنفسه، فلا يخرجون لجميع الناس الذين هم منهم.

فإن قلت: اللازم على ما تقول إخراجهم عن عالم البشرية، مع أنهم منه.

قلت: هم منه نظراً إلى الظاهر، وإلّا فهم النور الذي قد نزل الذي قد أخبر الحكيم عنه في محكم كتابه الكريم، فهم كالنبي صلى الله عليه وآله في كونهم من الأنام وليسوا منهم على حدّ ما قيل فيه:

وإن تفق الأنام وأنت منهم   فالمسك بعض دم الغزال



ويؤيد ذلك بل يدل عليه حديث جبرئيل المروي في الكتب المعتبرة المشتمل على أنه جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله منكراً لقول فاطمة عليها السلام: يا عمّ متعجّباً منه مظهراً لدليل ذلك بأنه من عالم النور وهم من عالم العناصر، فدعا النبي صلى الله عليه وآله علياً فدلك جبهته بجبهته فسطع من بينهما نور فخرّ جبرئيل صعقاً، الحديث، فصحّ أنهم ليسوا من الناس أخرج لهم نظراً إلى الواقع غير المنافي لكونهم منهم نظراً إلى الظاهر.

فإن قلت: لا مانع من أن يراد أحد المعنيين الأخيرين، ويكون كون الشيء لا يخرج لنفسه قرينة على تخصيص الناس بما سواهم.

قلت: نعم، هو حق ولكنه تخصيص، فهو تجوز، وما ذكرنا على وجه الحقيقة، وجميع ما ذكر هنا آت فيها بالنسبة إلى أن الصادر هو الأمة أو الأئمة سؤالاً وجواباً فإنه إذا كان هو الأمة لزم إخراج الشيء لنفسه بناء على عموم الناس، وهو غير معقول، وإذا كان هو الأئمة لم يلزم بناء على خروجهم، والتخصيص تجوز، وما ذكرناه حقيقة، فلا يرجح عليه.

فإن أبيت عن ذلك وقلت: إن ما ذكرتم أيضاً مجاز حذف.

قلت: على فرض التسليم فما المرجح؟

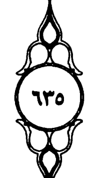
فإن قلت: غلبة التخصيص.

قلت: هي غلبة وجود لا اعتبار بها.

فإن قلت: أنا مانع وأنت مثبت، والمانع مستظهر.

قلت: إن كان منعك لعدم علمك فليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم، وإن كان لعلمك بالعدم فبعد قيام احتمال ما ذكرنا احتمالاً راجحاً للقرينة المتقدمة كيف بقي علمك؟

فإن قلت: إن ما في الآية من كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ناظراً إلى الغالب فلا ينافي خروج من ذكرت.



قلت: لم يعلم أن الآمر والناهي بهذا المعنى أيضاً مفقود في تلك الأمم.

فإن قلت: المراد بها كون المفضل عليه قد أخرج للناس .

قلت: فما المخرج، وما الناس إذا كان المخرج كل أمة؟

فإن قلت: ليس الأئمة الراشدون بموجودين حين الخطاب.

قلت: إذا اتحد السنخ كفى في توجه الخطاب وجود البعض، مع أن مثله وارد عليك، فكيف فضلت نفسك على ساير الأمم مع أنك بناء على عدم عموم خطاب المشافهة لم تكن موجوداً، فإن استندت إلى المشاركة الثابتة بالإجماع فالقدر المتيقن منها في الأحكام الشرعية لا غير.

فإن قلت: من أين علمت أن المراد بالأمة على فرض أنها في الأصل أئمة هم خصوص الأئمة الاثني عشر؟

قلت: لما انتفى كون المراد منها خصوص الخلفاء لما تقدم تعين كون المراد منها من لم يصدر منه معصية، وكان ديدنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس هو إلّا من كان معصوماً، وليس المعصوم باتفاق الكل إلّا هم، فتعين كونهم هم المرادين لا غير.

ويؤيده في الجملة قوله تعالى: ﴿يا نِساءَ النَّبِيِّ﴾ الآية[1]، فإنه إذا كان نساؤه لنسبهن إليه خيراً من جميع النساء على وجه فقد المناسبة بين الطرفين مع نقصان العقل فيهنّ غالباً أو ذاتاً لكن إذا اتقين الله لا مطلقاً، كان رجاله كذلك بطريق أولى، وإذا انضم إلى ذلك كونهم من الأمة بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله ومع ذلك فهم معصومون من الزلل، مطهّرون من الدنس، منزّهون عن النقص والخلل، ازداد ذلك وضوحاً.

ومن هنا كان للمتأمل أن يقول: لا يبعد أن يكون المراد كان الأئمة خير أمة محمد صلى الله عليه وآله التي أخرجت للناس.

وقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ الآية[2].

بتقريب: أن يقال: إنه لا يليق بالإمامة إلّا من كان كل سعي له مشكوراً؛ لعدم وقوع المعصية منه والفساد، وكان أمر الجنة والنار إليه، فإنه لا يبعد أن يكون المراد بجنة في الآية الجنة، ونكّرها استحقاراً لها في جنبهم، فيكون المعنى: وجزاهم بما صبروا بجعل أمر الجنة إليهم، وإذا ثبت الأمر في الحسنين عليهما السلام ثبت بالنسبة إلى ما هو محل النزاع هنا في الباقي؛ إذ الخصم لا يتجاوز الرابع من الخلفاء.

١ـ سورة الأحزاب، الآية ٣٢.

٢ـ سورة الإنسان، الآية ٧.

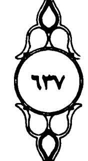
وقوله تعالى: ﴿وَأُولِي الأَمْرِ﴾[1]، ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِين﴾[2]، بالتقريب المتقدّم.

والثاني ما تقدم مفصّلاً.

والثالث كنصّ كل سابق على لاحقه معلوم بالضرورة من مذهبنا.

والرابع هو معنى ما تقدم من أنه كلما وجب كون الإمام معصوماً فأئمتنا هم الأئمة، والأول لما تقدم حق، فالتالي مثله، وإلّا لزم خرق الإجماع.

والخامس ترجيح المرجوح على الراجح لو لم نقل بأنهم هم الأئمة لا غير؛ لكونهم أفضل أهل زمانهم قطعاً.



وأول من ذكرنا: الحسن بن علي عليه السلام، ولد في المدينة يوم الثلاثاء نصف شهر رمضان سنة اثنين من الهجرة، وقبض بها مسموماً يوم الخميس سابع صفر سنة تسع وأربعين بعد السبع والأربعين أيضاً.

ثانيه: أخوه الحسين عليه السلام، ولد في المدينة في آخر شهر ربيع الأول سنة ثلاث من الهجرة، استشهد في الطف يوم السبت عاشوراء سنة إحدى وستين من الهجرة بعد ثمان وخمسين، وزيارته للعارف بحقه يوم عرفة تعدل ألف ألف حجة وألف ألف عمرة متّصفات بالقبول، وألف ألف غزوة مع نبي أو إمام.

ثالثه: علي عليه السلام ابنه الملقب بزين العابدين، ولد في المدينة يوم الأحد خامس شعبان سنة ثمان وثلاثين، وقبض بها يوم السبت ثاني عشر المحرم

١ـ سورة النساء، الآية ٥٩.

٢ـ سورة التوبة، الآية ١١٩.

سنة خمس وسبعين بعد سبع وخمسين سنة.

رابعه: محمد عليه السلام ابنه، الملقّب بالباقر، المكنّى بأبي جعفر، ولد بالمدينة يوم ثالث صفر سنة سبع وخمسين، وقبض بها يوم الاثنين سابع ذي الحجة سنة مائة وأربع عشرة، أمه أم عبد الله بنت الحسن بن علي، فهو علوي بين علويين.

خامسه: جعفر عليه السلام ابنه الملقب بالصادق، المكنى بأبي عبد الله، ولد في المدينة يوم الاثنين سابع عشر شهر ربيع الأول سنة ثلاث وثمانين، وقبض بها في شوال، وقيل: منتصف رجب يوم الاثنين سنة ثمان وأربعين ومائة عن خمس وستين سنة، أمه أم فروة فاطمة ابنة الفقيه القاسم بن محمد النجيب ابن أبي بكر.

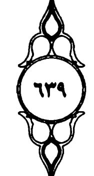
سادسه: موسى عليه السلام ابنه الملقب بالكاظم، المكنّى بأبي إبراهيم والحسن وعلي، ولد بالأبواء بين مكة والمدينة سنة مائة وثمان وعشرين، وقيل: تسع وعشرين يوم الأحد سابع صفر، وقبض مسموماً ببغداد في حبس السندي بن شاهك لست بقين من رجب سنة إحدى وثمانين بعد المائة، ودفن في مقابر قريش في مشهده الآن، وفي بعض الأخبار أن زيارته كزيارة الحسين عليه السلام.

سابعه: عليّ عليه السلام ابنه الملقب بالرضا وولي المؤمنين، المكنى بأبي الحسن، أمه أم ولد، ولد بالمدينة سنة ثمان وأربعين بعد المائة يوم الخميس حادي عشر ذي القعدة، وقبض بطوس في صفر سنة مائتين وثلاث، وقبره الشريف بسناباد بمشهده الآن، وزيارته تعدل سبعين ألف حجة، بل أفضل من زيارة الحسين عليه السلام.

ثامنه: محمد عليه السلام ابنه الملقب بالجواد، المكنى بأبي جعفر، ولد بالمدينة في شهر رمضان سنة خمس وتسعين بعد المائة، وقبض ببغداد في آخر ذي القعدة، وقيل: حادي عشرها سنة مائتين وعشرين، ودفن في ظهر جده الكاظم عليه السلام في مقابر قريش.

تاسعه: علي عليه السلام ابنه الملقب بالهادي، المكنّى بأبي الحسن، ولد بالمدينة منتصف ذي الحجة سنة مائتين واثني عشر، وقبض بسرّ من رأى في يوم الاثنين ثالث رجب سنة أربع وخمسين بعد المائتين، ودفن في داره بها.

عاشره: ابنه الحسن عليه السلام الملقب بالعسكري، المكنى بأبي محمد، ولد في المدينة في شهر ربيع الآخر يوم الاثنين سنة مائتين واثنين وثلاثين، وقبض بسر من رأى يوم الأحد الثامن من شهر ربيع الأول سنة مائتين وستين، ودفن إلى جانب أبيه.



حادي عشره: ابنه محمد عليه السلام الملقّب بالمهدي الحجة وصاحب الزمان، المكنّى بأبي القاسم عجل الله فرجه وسهّل مخرجه، ولد بسرّ من رأى يوم الجمعة ليلاً، وقيل: ضحى خامس عشر شعبان سنة مائتين وخمسين، أمه مريم بنت زيد العلوية على الأصح، وهو المتيقن ظهوره وتملكه وأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، أسأل الله تعالى أن يجعلني من أعوانه وأنصاره، آمين آمين آمين بحق محمد وآله الطاهرين.

هؤلاء أئمتي بهم أتولى ومن أعدائهم أتبرأ، والثلاثة الأولون أفضل من التسعة الباقين، وتاسعهم أفضلهم، وهذه الفضيلة لا لتفاوت في الإمامة

أو في العلم أو في العبادة أو في الذات والحقيقة؛ إذ هم في ما ذكرنا واحد، ولا التفات أيضاً في الإجابة في عالم الذر وهو عالم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1]، وإن توهّم إلّا أنه إن لم يكن اختلافها الإضافي ناشئاً عن محض الرتب الإضافي بأن كان عن التردد أو عدم العزم في بعض وعدم التردد والعزم في آخر فهو في غير محله؛ إذ هم نور واحد وحقيقة واحدة عرض لها الاختلاف الظاهري في عالم التكوين بحسب الأشكال البشرية والأجساد العنصرية لتحصل المناسبة الذاتية بينهم وبين تلك العوالم الناسوتية، كما صرّح به الحكيم على الإطلاق في كتابه المعجز بالاتفاق في حق الرسل، بل لأنّ كل لاحق رعيته لسابقه ممن تجب عليه طاعته والإقرار بإمامته والامتثال لأمره والازدجار لنهيه والتأسّي بفعله، فالسابق رئيس واللاحق مرؤوس، وإن فرضت إمامته فعلاً كالحسين عليه السلام في زمن الحسن عليه السلام، فإنه بئر معطّلة فيه على إشكال يظهر لك بالتأمّل وجهه.

وحيث ثبت عندنا للنصوص المتضافرة التي منها قول أمير المؤمنين عليه السلام: «اللهم إنه لابد لك من حجج في أرضك حجة بعد حجة على خلقك يهدونهم إلى دينك، ويعلمونهم علمك كيلا يتفرق اتباع أوليائك» الحديث[2].

ولعلّ إليه يرجع قوله عليه السلام: «اللهم لابد في أرضك من حجّة لك على خلقك يهديهم إلى دينك ويعلّمهم علمك لئلاّ تبطل حجّتك، ولا يضلّ أتباع أوليائك بعد إذ هديتهم به، إما ظاهر ليس بالمطاع، أو مكتتم مترقّب

١ـ سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

٢ـ الكافي ٢: ١٥٥، ح ١٣.

إن غاب عن الناس شخصه في حال هديتهم ـ أو هدايتهم كما في بعض النسخ ـ فإن علمه وآدابه في قلوب المؤمنين ثابتة، فهم بها عاملون»[١].

وما في بعض الأخبار: من أنّ الزمان لا يخلو عن حجة كي إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإن نقصوا أتمّ لهم، ولولا ذلك لاختلط على الناس أمورهم، المؤيدة بما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾[٢]، من أنّ المنذر هو النبي ﷺ والهادي إمام كل زمان، إنّ العصر لا يخلو من حجة قطعاً، كان الحجة في عصرنا علينا بعد عصر آبائه محمد بن الحسن عجل الله فرجه، فهو المتصرّف فينا، وهو المشار إليه في قول الصادق عليه السلام: «فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه» أي عن الدين «تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» على ما في الوسائل[٣]، وإن كانت الرواية المشهورة «إن لنا في كل خلف عدولاً» مما يستبعد دلالتها على ذلك، وهو سرّ حجية الإجماع عندنا؛ خلافاً لمن أنكره أصلاً كالنظام، أو ادّعى أنه حجة لأنّ الأمة لا تجتمع على خطأ.

ففي الفصول النصيرية: أنه لما ثبت أن العصر لم يخلُ عن معصوم، فكل أمر اتّفقت عليه الأمة في عصر مما لم يخالف العقل كان حقاً، فإجماع الأمة حقّ[٤].

قال الشارح في أثناء كلام له: فإن قوله داخل في قولهم، فيكون ذلك



١ـ كمال الدين وتمام النعمة ١ : ٣٠٢، ح ١١، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٢ـ سورة الرعد، الآية ٧.

٣ـ وسائل الشيعة ٢٧ : ٧٨، ح ٢.

٤ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٦٠.

الاجتماع حقاً؛ لاستحالة الخطأ على الإمام[1].

وفي كلام لبعض المتكلّمين: أنه على تقدير عدم المعصوم لا يكون في الإجماع حجية؛ لجواز الخطأ على الكل، وكل واحد منهم أيضاً[2].

في الإمام الغائب عجل الله فرجه

أصل

سبب حرمان أهل الإيمان من ملاقاة صاحب العصر والزمان ومنعهم من تلك الفيوض الكاملة وطردهم عن الدخول في تلك الرحمة الشاملة ليس هو من الله تعالى، لكونه منافياً لحكمته؛ إذ ليس الداعي إلى نصبه إلّا تبليغ الأحكام إلى سائر المكلفين لئلاّ تكون لهم الحجة على الله يوم الدين، فحرمانهم منهم من قبله لا لأمر خارج عنه مناف لحكمة نصبه، فيستحيل صدوره منه.

وليس هو أيضاً منه، لكونه لا يجتمع مع عصمته؛ إذ غيبته بعد نصبه بدون إذن ممن نصبه معصية لا تصدر ممن عصمه الله منها، فتعين أن يكون من رعيته.

ومن هنا قيل: إن وجوده لطف، وتصرفه لطف آخر، ومنعه منا.

فإن قلت: إذا قدّر عدم إمكان التبليغ في حقه ولو لكون المانع هو الرعية أو فرض عدم مساعدة الحكمة عليه بإزالة المانع أو قهره لم يكن في وجوده ونصبه فايدة، فيبطل ما اتّفقتم عليه ورويتموه عن أئمتكم من عدم

١ـ المصدر نفسه.

٢ـ أنظر: الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٤٢.

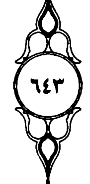
خلوّ عصر عن الحجة.

قلت: الفايدة تحمل الطواغيت لأوزار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ إليهم، حيث ظلموهم بما حجبوهم، فيحصل الغرض الداعي إلى التكليف في حق المانع والممنوع، كما يحصل على تقدير الوصول كذلك.

فهنا أمور ثلاثة: أمر واجب عليه تعالى، وأمر واجب على الحجة، وأمر واجب علينا.

فالواجب عليه تعالى هو نصب الحجة على العباد وتعيين الهادي إلى منهج الرشاد، أطاعوه أو خالفوه.

والواجب على الحجة عليه السلام التصرّف في الأمور بما يستقيم به نظام دين العباد ودنياهم، وإنما يجب عليه ذلك بشرط التمكن والاستطاعة.

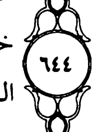


والواجب علينا تمكينه ونصره والطاعة لأمره والتحذر عند نهيه.

فلو انتفى الأخير سقط عن الحجة وجوب التصرف، ولم يسقط عنه تعالى وجوب النصب؛ لأنه على حد وضع الشريعة لطف، وإن تمرد العباد واستكبروا واستنكفوا عن الانقياد لإتمام الحجة وقطع المعذرة يوم المعاد، ولا يجب على الله الإجبار التكويني الخارج عن الاختيار، ولا على منصوبه الدفع بالقوة الربانية ليبلّغ حتى من اختفى في الغار، فالواجب على الكل التبليغ في الجملة كتشريع الأحكام منه تعالى بالطريق المعتاد كما هو الديدن في بعث الأنبياء والرسل السالفة، فلا يتوجه الطعن من الخصم فيما يوجب وجود الإمام في كل زمان بأنه لما لم يكن ظاهراً لم يكن آمراً وناهياً، فيلزم من وجوب وجوده عدم وجوب وجوده، وبلزوم العبث القبيح على الحكيم على فرض تسليم الموجب للغيبة المنقطعة.

مضافاً إلى أنا نقول: إنما حاله في غيبته إلّا كحال النبي صلى الله عليه وآله في الغار وحال جماعة من الأنبياء كيونس عليه السلام ونحوه في غيبتهم عن أممهم، وطول الزمان وقصره لا يوجبان الفرق؛ إذ قد يبلغ حد التكليف من لم يبلغه وكان مراهقاً في زمنها، وقد يفيق المجنون وقد يحصر المسافر فيه وإن قلّت أيامها فيتوجّه إليهم مع غيبته من إليه أمره.

فبطل حينئذ ما قيل: من أنّ الغيبة إن كانت عن الكل بتقصيرهم لزم فسقهم أو كفرهم، وهو باطل بالإجماع، وإن كانت عن البعض فقط بتقصيره فهو مخالف للمشاهدة والعيان، بل الضرورة القطعية والوجدان ككونها عنه بتقصير الكل أيضاً، وإن كانت عن الكل بتقصير البعض فهو خلاف العدل، فإن غيبة من سلف من الأنبياء قد كانت عن الكل وبسبب البعض مع عذر من لم يقصر، فما لم يصل إليه للمانع المذكور الذي هو في حكم المانع العقلي في عمومه لا قبح فيها، وفيما ترتب من الأثر عليها.



نعم، لو كانت بدون معذرة ـ كمن ذكر ـ كانت في أشدّ مراتب القبح قطعاً.

والحاصل: أن سبب الغيبة وإن لم يجب علينا معرفته والاطلاع على كنه حقيقته بعد إحراز إمامته وثبوت عصمته المانعة من صدور اللغو والعبث عن نفس ذاته الموجبة لكون كل ما صدر عنه لا يكون إلّا لسبب اقتضى ذلك ومصلحة استدعته وضرورة حملته عليه يحتمل وجوهاً، بعضها منصوص:

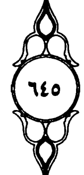
أحدها: الخوف على نفسه مع علمه أنه لو قتل لم يكن له من يخلفه ويقوم مقامه؛ لأنه هو الذي تدور عليه رحى القيامة، ودولته آخر الدول،

فليس هو على حدّ آبائه الطاهرين، وطلب المتمردين لسفك دمه وحرصهم على ذلك؛ لما علموه مما يؤول إليه أمره، لا سيما المعتضد على رأس ستين سنة التي هي الغيبة الصغرى أضعاف طلبهم لسفك دم آبائه وحرصهم عليه.

ثانيها: لما كان هو الحجة البالغة والقائم بالسيف لتطهير الأرض من الأرجاس اقتضت الحكمة البالغة أن لا يكون لأحد عليه سبيل، كموافقة الطواغيت بسبب التقية التي سلكها آباؤه.

ويؤيد ذلك ـ بل يدل عليه ـ المروي عن الباقر والصادق عليهما السلام.

ثالثها: وهو الذي استفاضت به الأخبار عموماً وخصوصاً: أنه لما كان قد سبق في علم الله جريان ما جرى على الأمم الماضية على هذه الأمة جرت فيه سنن أنبيائها في غيباتهم واستوفى مددها؛ لكونه الأكمل أو الأكثر أمة وحكومة.



رابعها: وهو المروي عن الصادق عليه السلام: انقضاء دولة الباطل لكيلا يقول أهلها: لو حكمت لعدلت.

خامسها: وهو المروي عن الصادق عليه السلام أيضاً: انتظار خروج ما في أصلاب الكفار من المؤمنين.

فإن قلت: إن كان الأمر كذلك فلم غاب عن شيعته؟

قلت: خوف الإشاعة أو التقية عليهم، أو ليكون المقام على الإقرار بإمامته مع ذلك أعظم ثواباً.

فإن قلت: ما ترومه يحصل بموته في زمن عدم التمكن ثم إحيائه عنده.

قلت: هذا إنما يتم لو لم يكن في وجوده نفع أصلاً، وهو ممنوع، فإن

الوصول إليه والاستفادة منه بوجه من الوجوه عرف أو لم يعرف ممكنان، وفي انتظاره حياً ثواب الشهادة، وكونه منتظراً كذلك مشرفاً على ما يصدر عن الأمة أردع لهم، وكونه أماناً لأهل الأرض كالنجوم لأهل السماء، وكون الحجة حينئذ لازمة للبشر لا لله، كما لو لم يكن أصلاً.

وفي حديث: «إن زادوا زدهم»، والأحاديث الدالّة على حرمة التسمية تمام الدلالة على بعض الوجوه المذكورة في كل من الشبه المتقدمة.

وكيف كان فخروجه موقوف على إزالة العلة وليس بواجب على الخلق أن يعرفوها بعد إحراز الأمرين، واستبعاد طول عمره مع إمكان وقوعه في غيره، كإدريس عليه السلام وعيسى في السماء بحسب ما يدّعيه الخصم، والخضر في الأرض من الأولياء، فإنهم إلى الآن موجودون في غير محلّه؛ إذ ذلك نظراً إلى قدرة الله تعالى غير مستحيل قطعاً، فهو باق بإبقاء الله تعالى كبقاء أهل الجنة في الجنة، وكالسامري والدجال من الأشقياء، وكفاك عمر نوح في رفع الاستبعاد فإنه مما لا يمكن منعه أو ردّه بالاجتهاد.

ففي «الفصول النصيرية»: حرمان الخلق من إمام الزمان ليس من الله تعالى؛ لأنه يخالف مقتضى حكمته، ولا من الإمام؛ لعصمته، فيكون من رعيته، وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر ـ إلى أن قال: ـ والاستبعاد في طول عمره مع إمكان وقوعه في غيره جهل محض[1].

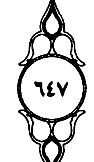
وفي شرحها: أنه ممكن والله تعالى قادر مختار، فدفعه جهل محض ومكابرة لصريح العقول، وخروج عن الملة. هذا، مع أنا وجدنا أضعاف

١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٦٥.

عمره عليه السلام، أما في حق الأشقياء فكالسامري والدجال، وأما في حق الأولياء فكنوح والخضر[١].

أصل

لما كان الإمام كالنبي في احتياج الأمة إليه في التعليم والتأديب ونحوهما، وجب كونه أفضل وأجمع لخصايص الكمال كمّاً وكيفاً من كل واحد من الأمة؛ تحقيقاً لمعنى الاحتياج الناشئ عن رياسته، ونقصهم، ولأنه لو لم يكن الأمر كذلك لكان إما مساوياً لهم فيلزم من تقديمه عليهم الترجيح بلا مرجّح، أو مفضولاً عنهم فيلزم أيضاً من تقديمه عليهم القبح العقلي والشرعي، فإن من يهدي إلى الحق أحقّ أن يتّبع كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ أَ فَمَنْ يَهْدي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون﴾[٢].



ووجب أيضاً كونه أقرب إلى الله منهم، بمعنى أنه أكثر ثواباً أو استحقاقاً لمراتب التعظيم والتبجيل، أو أحق بإرادة الخير له من غيره، أو نحو ذلك مما لا يكون إلّا لمن قام به كمال الطاعات واجتناب جميع المعاصي والمقبحات الذي هو عين حقيقة التقوى ليندرج تحت قوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾[٣]، وعلى حدّ نسبة الأمة إليه نسبته إلى نبيه؛ لأنه من رعيته المحتاج إليه في أنواع الكمال بدون هظم لمنصبه،

١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٦٧ .

٢ـ سورة يونس، الآية ٣٥ .

٣ـ سورة الحجرات، الآية ١٣ .

فعليّ رعيّة محمد صلى الله عليه وآله ومن أمته المبعوث إليهم وإن كان نفسه أو كنفسه؛ إذ كونه كذلك إنما كان بتحصيل الكمالات العلمية والعملية منه كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «علمني ألف باب فانفتح لي من كل باب ألف باب»[1]، وقوله عليه السلام لمن قال له: أوتيت علم الغيب: ليس ذلك بعلم غيب، وإنما هو علم علمه نبيه ثم علّمنيه[2]، وقوله عليه السلام: «أنا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه وآله»[3]، وقوله عليه السلام في وصف حاله مع النبي صلى الله عليه وآله: «يرفع لي في كل يوم علماً من أخلاقه»[4]، وإن نافى ذلك بظاهره قوله عليه السلام: «إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلّا أنك لست بنبي، وإنما أنت وزير»[5] إن لم يحمل على أن المراد: أسمعك ما أسمع وأوريك ما رأيت، أو أنك تسمع بعض ما أسمع، وترى بعض ما أرى؛ لما دل على أن علم الإمام أقسام: منها النقر والوحي، ومنها التعليم.

هذا، ومع ذلك فهو وأولاده أفضل من جميع الأنبياء حتى أولي العزم، وإن خصّ ذلك بعضنا بغيرهم، وتوقف شيخنا المفيد قدس سره كما مرّ.

ففي شرح الفصول النصيرية في أثناء كلام له: بل عند جماعة من أصحابنا أن أئمتنا أفضل من جميع الأنبياء عدا محمد صلى الله عليه وآله، وعند بعضهم: إلّا أولي العزم منهم، وتوقّف شيخنا المفيد في ذلك. والحق عندي:

١ـ الخصال ٢ : ٥٧٢، ح ١، مع اختلاف يسير.

٢ـ أنظر: نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ١٧٦، ضمن خطبته عليه السلام في وصف الأتراك.

٣ـ الكافي ١ : ٢٢٥، ح ٥.

٤ـ نهج البلاغة: ٣٠٠، ضمن خطبته عليه السلام في فضل الوحي.

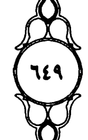
٥ـ المصدر نفسه.

أن علياً أفضل من كل أحد إلّا رسول الله صلى الله عليه وآله، وأما باقي الأئمة فإنهم أفضل ممن عدا أولي العزم، وأما أولو العزم فعندي في ذلك توقّف، والله أعلم[١].

وفي الأنوار نقل عدم الخلاف في كون نبينا أفضل من جميع الأنبياء، وإنما الخلاف في تفضيل الأئمة عليهم عدا جدّهم، فذهب جماعة إلى أنهم أفضل من باقي الأنبياء ما خلا أولي العزم فهم أفضل منهم، وبعضهم إلى مساواتهم، وأكثر المتأخّرين إلى أفضلية الأئمة على أولي العزم وغيرهم، وهو الصواب.

لنا على ذلك عدّة أمور:

منها: أن علياً نفس النبي صلى الله عليه وآله، فإذا كان النبي صلى الله عليه وآله أفضل منهم كان علي كذلك.



ومنها: أنه إمام لهم كما تقدم، فيكون أفضل منهم، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح إن كان مساوياً لهم، أو تقدم المفضول على الأفضل إن كان دونهم، وهو قبيح عقلاً وشرعاً.

ومنها: ما عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه «لولا عليّ لم يكن لفاطمة كفو[٢]، آدم فمن دونه»[٣]، وإن اعترضه الرازي بعدم دخول إبراهيم وإسماعيل لأبوتيهما؛ غفلة عن أن المراد التفضيل مع قطع النظر عن ذلك.

ومنها: حديث خلق الأرواح المشتمل على أن أعلاها وأشرفها أرواح

١ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٦٩.

٢ـ في المصدر زيادة: «على وجه الأرض».

٣ـ بحار الأنوار ٤٣ : ١٠٧.

محمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام، والأئمة عليهم السلام.

وحديث: أنه لا يجوز أحد على الصراط إلّا من كان معه براءة من علي عليه السلام[1].

وحديث: هذا إلي وهذا لك، مخاطباً للنار[2].

وحديث: خلق علي قبل أبيه آدم بأربعين ألف عام[3]، المشتمل على أن كل شيء سبّح الله وهلله وكبره بتعليم النبي وعلي عليهما وعلى أولادهما الصلاة والسلام، ومن المعلوم أن الأنبياء داخلون في عموم «شيء»، وأنّ المعلم أفضل من المعلم.

وأحاديث: أن علم الأئمة أكمل من علوم جميع الأنبياء لكون الاسم الأعظم من جملته.

وحديث الطير المشتمل على أن علم أهل السماوات والأرض والمشرق والمغرب بالنسبة إلى علم النبي صلى الله عليه وآله كقطرة ملقاة في بحر، وأن علياً عليه السلام وارثه، واجتماع ما في الأنبياء من الصفات في علي عليه السلام.

وحديث الوسيلة المشتمل على جلوسِ إبراهيم عليه السلام خليل الله على درجة تحت درجاتهم عليهم السلام.

وحديث التقام الحوت ليونس عليه السلام لما توقّف عزمه فيهم.

وحديث حرّة بنت حليمة المشتمل على ذلك صريحاً.

وحديث صعصعة المشهور المشتمل على إحياء ابن كركر وغيره

١ـ بحار الأنوار ٧: ٣٣٢، ح ١٣.

٢ـ تفسير القمي ٢: ٣٨٩.

٣ـ بحار الأنوار ٢٤: ٨٨، ح ٤.

لرسول علي عليه السلام مع أنه المعجزة الكبرى لباقي الأنبياء.

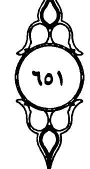
وحديث: أنّ الله بعث علياً عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وآله ظاهراً، ومع الأنبياء باطناً، وقد رواه بعض أعاظم العامة كصاحب كتاب «القدسيات»[١].

وحديث الجواب عمّن سأله عن فضله وفضل من تقدّمه.

وحديث كشف الحجب له مدّة عمره مع أنها لم تكشف لإبراهيم عليه السلام بعد الطلب إلّا مرة واحدة.

وحديث: أعطاني الله خمساً وأعطى علياً خمساً، المشتمل على العروج بعلي بكشف الحجب له[٢].

وحديث: أن الإمام ينظر إلى ملكوت السماوات فلا يخفى عليه شيء[٣].



وحديث: أنّ السماوات والأرض من نور محمد صلى الله عليه وآله، والعرش والكرسي من نور عليّ عليه السلام، واللوح والقلم من نور الحسن عليه السلام، والجنان والحور العين من نور الحسين عليه السلام، وأن زهرة المشارق والمغارب من نور فاطمة عليها السلام، بعد التدبّر.

وحديث: لولاك لما خلقت الأفلاك، ولولا عليّ لما خلقتك[٤].

ومنها: أن العلة الغائية أفضل مما عدا العلة الفاعلية من باقي العلل، ومن المعلوم ـ بل مما يعدّ من ضروريات مذهبنا ـ أنّهم العلة الغائية في

١ـ النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين: ٩١، عن كتاب القدسيات.

٢ـ الخصال ١ : ٢٩٣، ح ٥٧.

٣ـ مشارق أنوار اليقين للبرسي: ١٧٧.

٤ـ تأويل الآيات: ٤٣٠، ولم ترد فيه الفقرة الثانية.

إيجاد الأشياء كلها.

ومنها: أنه مع قطع النظر عن كون الأمم السابقة أمتهم أكثر أمة وهداية وإرشاداً وزماناً وصبراً وعبادة، فهم أفضل، والله العالم.

أصل

الحق أنّ الإمامة أصل من أصول الدين؛ وفاقاً لأكثر القدماء وكثير من المتأخرين الحاكمين بكفر المخالف ونجاسته مطلقاً، وخلافاً لأكثر المتأخرين المخصصين ذلك بالناصب، ففي كتاب فص الياقوت: دافعو النص كفرة عند جمهور أصحابنا، ومن أصحابنا من يفسقهم[1].

وعن العلامة: أما دافعو النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى كفرهم؛ لأن النصّ معلوم بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله، فيكون ضرورياً، أي معلوماً من دينه عليه السلام ضرورة، فجاحده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة وصوم شهر رمضان[2].

وللكلام فيه مجال؛ إذ ليس كل متواتر أو معلوم ضرورياً، فلا تكون الإمامة لما ذكر كالصلاة وصوم شهر رمضان.

وعنه أيضاً في «المنتهى» في اشتراط الإيمان في مستحقّ الزكاة: أنّ الإمامة من أركان الدين وأصوله، وقد علم ثبوتها عن النبي صلى الله عليه وآله ضرورة، والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً[3].

١ـ بحار الأنوار ٢٩ : ٣٦، عن كتاب شرح الياقوت.

٢ـ إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: ٥٢٧، ولم أعثر عليه في كتب العلامة.

٣ـ المنتهى ٨: ٣٦٠.

وفيه تأمّل إن أراد به ذلك حتى في أوايل الأمر، وإلّا كان عليه أن يفصّل.

وفي «المقنعة» للشيخ المفيد: ولا يجوز لأحد من أهل الإيمان أن يغسل مخالفاً للحق في الولاية، ولا يصلي عليه[١].

وفي «التهذيب»: أنّ المخالف لأهل الحق كافر[٢].

وفي «السرائر»: أنّ المخالف لأهل الحق كافر بلا خلاف بيننا[٣].

والمشهور عن المرتضى ذلك[٤].

وعن المقدّس المازندراني في «شرح أصول الكافي»: أن منكر الولاية كافر؛ حيث أنكر أعظم ما جاء به الرسول وأصلاً من أصوله[٥].



وعن القاضي في «إحقاق الحق»: أن المنكر للإمامة ليس بمؤمن ولا مسلم[٦].

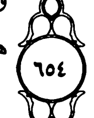
وعن المحقّق المولى أبي الحسن الشريف في «شرح الكفاية»: الحقّ أن المخالفين كفار في النار، وأنه لا فرق بين من كفر بالله ورسوله صلى الله عليه وآله، ومن كفر بالأئمة مع أن كل ذلك من أصول الدين ـ إلى أن قال: ـ وعندي أن كفر هؤلاء من أوضح الواضحات في مذهب أهل البيت عليهم السلام[٧].

١ـ المقنعة: ٨٥.
٢ـ تهذيب الأحكام ١ : ٣٣٥.
٣ـ أنظر: السرائر ١ : ٣٥٦.
٤ـ جواهر الكلام ٦ : ٦٢.
٥ـ شرح الكافي ـ الأصول والروضة ٥ : ١٨٦.
٦ـ أنظر: إحقاق الحق: ١٩٧.
٧ـ أنظر: الحدائق الناضرة ٣ : ٤٠٦.

وعن الشهيد الثاني: أنّ من نصب العداوة لأهل البيت أو لأحدهم ولو بالإعراض عن مناقبهم أو نصب العداوة لمحبّيهم لمحبتهم لهم فهو نجس[1].

واختاره السيد الجزائري ﷺ[2].

وفي «الحدائق»: كيف يحكم بنجاسة من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين ولا يحكم بكفر من سبّ أمير المؤمنين عليه السلام وأخرجه قهراً مقاداً يساق بين جملة العالمين، وأدار الحطب على بيته لحرقه عليه وعلى من فيه، وضرب الزهراء حتى أسقطها جنينها ولطمها حتى خرّت لوجهها وجنبيها؟ مضافاً إلى غصب الخلافة الذي هو أصل هذه المصائب، وبيت هذه الفجايع والنوائب[3].



لنا بعد الإجماع المدعى الأخبار المدعى تواترها.

منها: قول أبي جعفر عليه السلام: «إن الله نصب علياً علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً»[4].

وقول أبي إبراهيم عليه السلام: «إن علياً باب من أبواب الجنة، فمن دخله كان مؤمناً، ومن خرج من بابه كان كافراً، ومن لم يتّصف بالوصفين كان لله فيه المشيئة»[5].

١ـ أنظر: روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١ : ٤٢٠.

٢ـ أنظر: الحدائق الناضرة ٥ : ١٧٨.

٣ـ أنظر: الحدائق الناضرة ٥ : ١٨٠.

٤ـ الأمالي للشيخ الطوسي: ٤٨٧، ح ٣٦، وفيه: عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام.

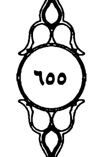
٥ـ الكافي ٢ : ٤٢٧، ح ٨، مع اختلاف في الألفاظ.

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً» الحديث[١].

وقول أبي جعفر عليه السلام أيضاً: «إن الله عزوجل جعل علياً علماً بينه وبين خلقه، ليس بينهم وبينه علم غيره، فمن تبعه كان مؤمناً، ومن جحده كان كافراً» الحديث[٢].

وقوله أيضاً: «إن علياً باب الهدى، من خالفه كان كافراً، ومن أنكره دخل النار»[٣].

وقول أبي جعفر عليه السلام أيضاً: «من عرف علياً كان مؤمناً، ومن جحده كان كافراً»[٤].

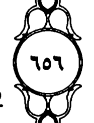


وقول أبي عبد الله عليه السلام: «الإمام علم بين الله تعالى وبين خلقه، من عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً»[٥].

وقول النبي صلى الله عليه وآله: «الكفر بعليّ عليه السلام كفر بالله، والشرك به شرك بالله، والشك فيه شك في الله» الحديث[٦].

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «عرف الله إيمانهم بموالاتنا، وكفرهم بها؛ إذ أخذ عليهم الميثاق»[٧].

١ـ الكافي ١ : ٤٦٠، ح ١١.
٢ـ المحاسن ١ : ٨٩، ح ٣٤.
٣ـ المحاسن ١ : ٨٩، ح ٣٥.
٤ـ وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٤٥، ح ١٩، وفيه: «من عرفه» بدل «من عرف علياً».
٥ـ بحار الأنوار ٢٣ : ٨٨، ح ٣٢.
٦ـ الأمالي للشيخ الصدوق: ١٩٧، ح ٢، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.
٧ـ الكافي ٢ : ٣٩٩، ح ٧٤.



المؤيّدة بما دلّ على أنّهم شرّ من اليهودي والنصراني في بعض الأفراد المعتضدة بما دلّ على بناء الإسلام من أمور أحدها الولاية، وأنّه قد أعلن باعتبارها فيه، ونودي باشتراطها فيه أيضاً على حدّ يزيد بأضعاف على الإعلان والنداء في غيره من البواقي.

وبما دلّ من الكتاب العزيز نظراً إلى تفسيره على إطلاق الكافر عليه، وأنه يتمنّى يوم القيامة أنه تراب، كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْكافِرُ يا لَيْتَني كُنْتُ تُراباً﴾ [1].

وعلى أنه يتمنّى كونه ممّن اتخذ مع الرسول علياً ولم يتخذ معه فلاناً خليلاً، وعلى أنّ أئمته الفحشاء والمنكر والبغي، وعلى ارتداده بارتدادهم.

وبما دلّ على أن من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله، وإن كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان.

وبما دلّ على أن العبادة مطلقاً لا تقبل إلّا بموالاته، كقوله عليه السلام: «لو أنّ رجلاً أقام ليله وصام نهاره وحج جميع دهره وأنفق جميع ماله ولم يعرف ولي الله فيواليه ويكون عمله بدلالة منه عليه لم يكن ذلك بشيء» [2].

ومن هنا قيل: سيان صلّى الناصبي أم زنى.

وعلى كل حال: فمجموع هذه الأدلة دال على ما ذكرنا، وحينئذ فلا فرق فيه بين الناصبي ـ بل مطلق المخالف ـ وغيره كالزيدي والإسماعيلي وأضرابهما ممن هو منكر إمامة الأئمة الاثني عشر، اتخذ غيرهم إماماً أو لا؛ إذ المعتبر كونه أصلاً من أصول الدين، هو إمامتهم الثابتة بضرورة المذهب

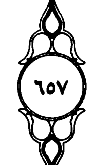
١ـ سورة النبأ، الآية ٤٠.

٢ـ الكافي ٣: ٥٤، ح ٥، مع اختلاف يسير في الألفاظ.

بنص كلّ سابق على لاحقه.

فما ذهب إليه المحقّق في «المعتبر» من أن أسآرهم طاهرة وإن اختلفت آراؤهم عدا الخوارج والغلاة[١].

والشيخ الطوسي في «المبسوط» من نجاسة خصوص المجبرة والمجسّمة؛ استناداً إلى أن النبي صلى الله عليه وآله لم يكن يجتنب سؤر أحدهم، وكان يشرب من المواضع التي تشرب منها عائشة، وأنه كان يغتسل معها في إناء واحد، وأنّ علياً بعده لم يجتنب سؤر أحد من الصحابة مع مباينتهم له وإلى قوله عليه السلام: بل من فضل جماعة المسلمين لما سئل: أيتوضّأ من فضل جماعة المسلمين أحب إليك أو يتوضّأ من ركو أبيض مخمّر، وإلى أن النجاسة حكم شرعي يتوقّف على النص"[٢].



غير متّجه؛ لكون كفر عائشة وغيرها إنما كان بعد وفاته، وعدم اجتناب عليّ إنما كان للتقية، وأنّ المخالف لا إسلام له، وأن النصّ بنجاستهم بلغ حدّ التواتر إن لم نقل إنها الثابتة بمقتضى الاستصحاب.

سلّمنا، ولكن نقول: إنما ذكرناه أقوى منها، فيقدم عليها.

أصل

لما كان أمر الإمامة منحصراً بين أمرين: أحدهما كونها أصلاً من أصول الدين، وثانيهما كونها أصلاً من أصول المذهب؛ إذ القول بأنها فرع من فروع الأول كما عليه بعض علماء السنة لا وجه له، كما مرّ، وحينئذ فلا

١ـ أنظر: المعتبر ١ : ٩٧، الفرع الثاني.

٢ـ أنظر: الحدائق الناضرة ٥ : ١٧٨ .

تثبت بدليل ظني كخبر الواحد، سواء كان ظني الدلالة، أو الصدور، أو هما معاً، فلا تثبت بخبر الكتف أو القرطاس ونحوه مما هو غير معلوم الوجه على فرض صحته، ولا بما هو غير معلوم كونه دليلاً أو معلوماً كونه غير دليل كالبيعة التي اعترف صاحبها بأنها فلتة، فإنها لا معنى لها إلّا العهد كما يدل على ذلك صريحاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفى بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتيهِ أَجْراً عَظيماً﴾[1]، فإنّ المراد بالوفاء بما عاهد عليه الله: الوفاء بالبيعة، ففي «أنوار التنزيل» للعلامة البيضاوي الذي هو من رؤسائهم في تفسير ذلك: وفى في مبايعته[2] والعهد لا يثبت الإمامة لا سيما على القول باشتراط الرجحان فيه؛ للزوم الدور حينئذ، لتوقّف انعقاده في حقّ شخص معيّن على رجحان إمامته، وتوقّف رجحان إمامته على انعقاده.

سلمنا، ولكن نقول: النص الوارد فيها كهذه الآية وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنينَ إِذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرينَهُ بَيْنَ أَيْديهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصينَكَ في مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ﴾ الآية[4]، إنما دلّ على اعتبارها في أمور مخصوصة كالحروب، وما ذكر في الأخيرة وشبهه فإن مدلول

١ـ سورة الفتح، الآية ١٠.

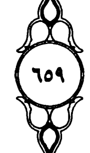
٢ـ أنظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥: ١٢٧، تفسير سورة الفتح، الآية ١٠.

٣ـ سورة الفتح، الآية ١٨.

٤ـ سورة الممتحنة، الآية ١٢.

الأولى بمنزلة الشرط في مدلول الثانية، فكان الحق تأخيرها عنها، ولكن لقصور المؤلف قدمها عليها.

قال القمّي: إنّ الآية الأولى نزلت في بيعة الرضوان: ﴿لقد رضي الله﴾ الآية، واشترط عليهم أن لا ينكروا بعد ذلك على رسول الله ﷺ شيئاً يفعله، ولا يخالفوه في شيء يأمرهم به، فقال عزوجل بعد نزول آية الرضوان: ﴿إنَّ الذينَ﴾ الآية، وإنما رضي عنهم بهذا الشرط أن يفوا بعد ذلك بعهد الله وميثاقه ولا ينقضوا عهده، فبهذا العهد رضي الله عنهم، فقدموا في التأليف آية الشرط على آية الرضوان، وإنما نزلت أولاً بيعة الرضوان ثم آية الشرط عليهم فيها[1].



والثانية نزلت في مبايعته ﷺ من قبل أصحابه في الحديبية تحت شجرة أو سدرة وكانوا ألفاً وثلاث أو أربع أو خمسمائة على أن يقاتلوا قريشاً ولا يفرّوا عنهم، لما بعث جراس بن أمية الخزاعي إلى أهل مكة فهموا به فمنعهم الأحابيش فرجع، فبعث عثمان بن عفان فحبسوه فأرجف بقتله فدعاهم أجمعين فبايعهم كذلك طلباً للظفر، وتأكيداً للعزم.

والثالثة نزلت في يوم الفتح فإنه ﷺ لما فرغ من بيعة الرجال أخذ في بيعة النساء بأمر منه تعالى على تلك الأمور المذكورة التي قد علم حرمة كل واحد منها بالضرورة؛ تحريضاً لهن على ترك ذلك بضمان الجزاء والثواب.

ففي «أنوار التنزيل»: فبايعهن إذا بايعنك بضمان الثواب على الوفاء بهذه الأشياء[2].

١ـ تفسير القمي ٢ : ٣١٥.

٢ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٥ : ٢٠٧.

وشتّان ما بين ذا وبين ما نحن فيه، فقياسه على ذلك قياس مع الفارق لا يقول به حتى القائل بحجية القياس، فلا معنى لترك النص أخذاً بها، ولا التعويل عليها فيه حتى مع فرض عدم النص عليه، فكيف معه كتاباً وسنّة متواترة؟!

فإن قلت: إنا علمنا من ذلك كون البيعة مطلوبة ومشروعة في كل شيء، ومنه الإمامة.

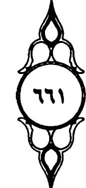
قلت: ما ذكر إنما يفيد كونها مشروعة فيما علم مشروعيّته بل وجوبه فعلاً كالجهاد ونحوه، أو تركاً كالزنا والسرقة ونحوهما؛ تأكيداً للوجوب في الواجب، وإلزاماً وإيجاباً في الحائر، ولا تفيد أنها مشروعة في التشريع بأن تشرع ما لم يعلم مشروعيته أو علم عدمها، ولا أقل من الشك فيما نحن فيه، والأصل عدمها حتى يقوم الدليل على جوازها فيه، فلا تشرع حينئذ إمامة من لم ينص على كونه إماماً، أو نصّ على كونه ليس بإمام.

هذا، مع أن ما دل على مشروعيتها لم يكن عنواناً مقتضاه عقلاً أو شرعاً أو عرفاً العموم، وإنما هو فعل في حكم المطلق، فلا عموم استغراقي فيه، والعموم البدلي مع أنه على التحقيق ليس بعموم يقتصر فيه على مورده.

فإن قلت: تعليق الحكم على الوصف يشعر بالحيثية والعلّية، فإن قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [1] في قوة قوله: لقد رضي الله عن المبايعين لك تحت الشجرة، فيكون الرضا عنهم من حيث البيعة، فيفيد أن البيعة أمر مطلوب في كل شيء.

قلت: ليس معنى ما ذكر إلّا الرضا عنهم في وقت البيعة؛ لكون «إذ» ظرفاً متعلقاً بـ «رضي».

١ـ سورة الفتح، الآية ١٨.



ودعوى أنّ المراد التعليل تجّوز يحتاج إلى الدليل.

سلّمنا، ولكن نقول: إن ذلك على فرض صحته إنما يفيد العموم في ما علم مشرعيته فيه لا مطلقاً، فالصلاة محبوبة وقربان كل تقي في ما علم مشروعيتها فيه، ولا يكون ذلك شارعاً لها على الإطلاق قطعاً.

سلّمنا، ولكن نقول: ذكر الموارد المخصوصة في الآية الأخيرة وتحت الشجرة في آية الرضوان دليل التخصيص بل التخصيص.

فإن قلت: رضا الخلفاء الثلاثة بها بل أمرهم كذلك في نفس الخلافة دليل على جوازها في ذلك.

قلت: ذلك مستلزم للدور؛ إذ خلافتهم موقوفة على جوازها فيها وهو موقوف على خلافتهم وهو بيّن.

فإن قلت: بيعة أمير المؤمنين عليه السلام وعدم تخلفه عنها دليل على جوازها.

قلت: بيعة على فرضها قد كانت بالقهر والغلبة فهي من باب أن الضرورات تبيح المحظورات، فلا تكون دليلاً، وعدم تخلفه على فرض أنه لذلك لما كان بينهم من البدعة من أن التخلف بعد البيعة ارتداد وكفر بالله العظيم.

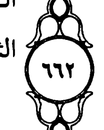
فإن قلت: إنا لا نعني بالبيعة إلّا الإجماع على الخلافة عن عهد، والإجماع لعدم جواز الخطأ على الأمة حجّة، فتكون البيعة كذلك.

قلت: إن أردت من الإجماع إجماع جميع الأمة فهو إنما يتم لو لم يتخلف عليّ عليه السلام وأصحابه، وإن أردت منه إجماع أهل الحل والعقد فقد تخلف رئيسهم الذي هو المرجع لهم عند الحيرة، والبيعة منه ومن أصحابه قهراً دليل المخالفة.

سلمنا، ولكن نقول: إن أريد من عصمة الأمة عن الخطة عصمة كل

واحد منهم فهو باطل بالإجماع والضرورة، وإن أريد من عصمتهم عصمة المجموع من حيث المجموع، بمعنى أنه لا يجتمع المجموع منهم على الخطأ فهو حقّ، إلّا أنا نقول: إن عدم اجتماع المجموع على الخطأ لكون بعضهم معصوماً عنه، وليس هو إلّا عليّ عليه السلام وأولاده عليهم السلام ، فلا يكون في مقابلهم، وإن أريد من عصمتهم عصمتهم من حيث المجموع بمعنى أنهم يجتمعون على الصواب فهو باطل؛ لأنه ليس بمدلول اللفظ؛ لأنّ المجموع واقع بعد النفي، فهو ككلّ إذا وقعت بعد النفي يكون النفي لسلب عمومها لا لعموم سلبها.

مضافاً إلى أن عدم اجتماعهم على الخطأ أعم من اجتماعهم على الصواب، ويشترط الثاني والثالث في الوجه الأول من الثالث، ويختص الثالث بالوجه الثاني منه، والثاني بوجهه.



والوجوه آتية بهذا التفصيل لو أريد بالأمة العموم الجميعي، على أن يكون انضمام كل واحد إلى الآخر معتبراً شرطاً أو شطراً.

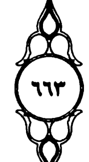
سلمنا، ولكن نقول: إن المراد أنها لم تجتمع على كل فرد من أفراد الخطأ بناء على أن المفرد المحلّى باللام يفيد العموم الأفرادي، فلا ينافي أنها اجتمعت على خطأ في أمر الخلافة، وأما بناء على أنّ المراد منه الطبيعة فغلط، والاستبدال به أفحش؛ لاستلزامه عصمة كل واحد من الأمة، والخصم لا يقول بها؛ لأنها صادقة باختيار كل واحد خطأ غير خطأ الآخر، فإذا نفي مثل هذا أيضاً عنهم ثبتت عصمتهم، فإن الاجتماع لا ينافيه؛ لكونه أعم من كونه في الفرد أو الجنس.

هذا، مع أن الظاهر من الاجتماع: الاجتماع الإرادي، لا مطلقاً ليشمل الاتفاقي أيضاً، وتتميمه بالإجماع المركب دوري، فالدليل أخص من

المدّعى، وأنه لا يحصل اتفاقهم على الخطأ المعلوم عندهم أنه كذلك، لا أن ما اتفقوا عليه لا يكون خطأ، فيستكشف باتفاقهم عليه أنه صواب، والفرق بيّنٌ لا يخفى على أحد.

سلّمنا، ولكن نقول: كيف يسع الخصم أن يثبت ما هو الأصل في أساس مذهبه بمثل هذا الدليل الظني الصدور والدلالة مع أن النتيجة تتبع أخس المقدّمتين.

سلّمنا، ولكن نقول: إن ذلك ونحوه مما هو مثله أو أضعف منه معارض بأقوى منه كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ﴾[2] ونحوهما مما هو مثلهما أو أقوى منهما دلالة.



سلمنا، ولكن نقول: هي ظاهر لم يكن حجّة على الأقوى إلّا بالإجماع، فلا يكون دليلاً له وإلّا دار.

سلمنا، ولكن نقول: كيف وسعك أن تترك النص الجلي من الله ورسوله وتركن إلى أخبار آحاد لا تسمن ولا تغني من جوع؟ فما الركون إلى البيعة حينئذ مع كون النص على خلافها إلّا كالركون إلى الدراية كذلك مع كونه مستلزماً لجريان مثله في مثل النبي ﷺ، ومن ادعى النبوة بعده، وأعم من كونه كذلك أو لعدم التدين مع القوة الحاصلة بالاتباع للزمان بين ضعفاء أرباب كل فنّ بإغواء الشيطان بسبب تقارب الطباع أو الطمع وغلبة الشهوة وامتثال أمر النفس الأمارة كما هو الديدن في مثل هذا.

١ـ سورة الأنعام، الآية ١١٦ .

٢ـ سورة سبأ، الآية ١٣ .

المحتويات

تقديم..٩
مقدمة ١١
المصنف وأسرة آل الخاقاني ٣٠
أولاً: آل الخاقاني ٣٠
ثانياً:.. ٣٣
المصنف:... ٣٩
وفاته ﵀ : ٤٦
كلمة المحقق ٤٩
منهج التحقيق:... ٥٠
[مقدمة المؤلف].. ٥٧
في أنّ سبب تصنيف الكتاب رؤيته النبي رسول الملك الوهاب:......... ٥٨
الفصل الأول / في التوحيد ٦١
الفصل الثاني/ في ا لعدل.. ٣١٩
الفصل الثالث/ في النبوة والإمامة ٤٣١